VOLUME 55. MARCH 1927. NUMBER 2.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.
Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo., as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

CONTENTS

PAGE

The New Protstantism, Dr. J. L. Neve 81

Evangelism, H. L. Streich 94

Wesen, Ursprung, Folgen der Sünde. Dr. Gruetzmacher..... 103

Das Problem des Wunders. W. Petersmann..... 118

Editorials 133

Vom Lesen 137

Christian World 139

Book Review 149

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.

Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) $2.00; to foreign countries, $2.20. Rev. H. Kamphausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55. ST. LOUIS, MO. MARCH 1927.

THE "NEW PROTESTANTISM" IN GERMANY

By Dr. J. L. Neve, Professor in Hamma Divinity School of Wittenberg College, Springfield, Ohio

We may call the empiristic philosophy of England a "philosophy of hard facts." The philosophy of the continent from Descartes to the present has been a philosophy of idealism. England had the classical period of its literature at an early time when simple religion was still the common possession also of most of the educated. For Germany, the classical period of literature came at a time when the seventeenth century theology of the old faith was losing its hold upon the intellectual representatives of a new age, when the spirit of "vulgar" rationalism had been sweeping the Church, when the writings of Kant and the men of a new classicism were read, and when Schleiermacher and a "left wing" of his school was trying to reconstruct theology upon the basis of a "new orientation" of religion. There is a sense in which it may be said that, backward, this movement connects philosophically and theologically with the renaissance and with humanism and still further back with ancient classicism (die "Antike"). We may call this "Neuprotestantismus" an opposition to the religion of the Reformation. At first, the representatives of this movement were not entirely conscious of breaking with the principles of the Reformation. Kant, Lessing, Schiller, Goethe thought that a proper interpretation would put Luther on their side. But their followers in the field of theology soon found that the Lutheran Reformation, espe-

cially, was hopelessly against them, and so their aim becomes a conscious endeavor to establish a new religion, a "new reformation." German "Neuprotestantismus" is marked along the whole line of its development by contributory thoughts of Kant, Schleiermacher, Strauss, Baur, the school of Ritschl, Rothe, the men of the Historico-Religious School, Pfleiderer, Troeltsch and many spirits affiliating with these men.

There may be racial and other differences between this German New Protestantism and the "Modernism" of England and Germany. But in the main we have on both sides of the water the same spirit, the same genius, the same aims, the same type of literature, the same attitude to historic Protsetantism, an emphasis upon the same topics negatively and positively. In 1910 they held at Berlin the "Fifth World Congress for Christianity and Religious Progress."[1] There may be truth in the remark: "Natural groups have nuclei but no outlines" (Galton), but the question of "outline" is of small interest because of the strong affinities between the "nuclei." The History of Protestant Theology is interested in the susbtance of thought, not in the accidental occasions for the forming of nuclei. In a task, therefore, of tracing "Modernism" historically we must consider the fundamentally significant related development in Germany.[2]

Immanuel Kant

Our study of German New Protestantism must begin with this great philsopher at Koenigsberg (died 1804) who, unconsciously, rendered important contributions. On him, however, we shall express ourselves only by referring to three points of criticism which he directed against Christianity: (1) For the need of religion a special history of redemption is indifferent. (2) The significance of Christianity lies in its moral precepts; not in metaphysical doctrines, such as Christ's pre-existence, the Trinity, etc. These are to be declined simply because they touch a hemisphere of which the human mind can have no knowledge. (3) The idea of a transcendent kingdom of God is to give way to the establishment of

[1] See the publication on that subject by M. Fischer and F. M. Schiele. Cf. Prot. R. E. XXIV, 618.

[2] We invite our readers to a comparison with the writings of R. Gruetzmacher: his articles in the "Theological Magazine" (July and September, 1925, Eden Publishing House, St. Louis, Mo.); his series of articles in "Neue Kirchliche Zeitschrift" (Erlangen) through the volumes from 1915 to 1918; also "Alt- und Neuprotestantismus" and especially his "Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte im 16., 17., 19. und 20. Jahrhundert," 2nd ed., all in Deichert Verlag. Leipzig. We are also in a condition to make use of a large correspondence on this subject with German theologians. In addition we refer to R. Seeberg, "Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" (Leipzig, 1904); to F. Kattenbusch, "Die deutsche Theologie seit Schleiermacher" (Giessen, 1924); especially also to W. Elert, "Der Kampf um das Christentum" (Munich, 1921). Other literature will be mentioned as we go along.

an association of men for the cultivation of morality such as is expressed in the divine law written in our conscience. It is easily seen how everyone of these critical suggestions was bound to affect traditional theology. The interest is shifted from the objective facts of revelation to the subjective doings of man. The Church is disregarded as a divine institution for teaching the "whole counsel of God," including the things of divine revelation; in place of it we have the purely human association for practical-moral purposes. The aim is to lead to right living. Christianity ceases to be more than an auxiliary factor for that purpose. In the age of Kant we have, as is fittingly remarked by W. Elert, the *Hoheitsverlust* of Christianity.[3] In this discussion we are to point out the thoughts contributory to Modernism; we know, of course, that in the ideas of Kant we are describing a turning point in the history of thought, in which philosophers are not arbitrarily the makers of history, but the organs of its expression.[4]

F. E. D. Schleiermacher

Also in our quoting of Schleiermacher (d. 1834) we must limit our remarks to the matters in which he contributed to conceptions of religion and theology, which Modernism has developed in its own way.

1. We should note his emphasis upon divine immanence in his *"Reden ueber die Religion"* (1806). Religion is essentially the beholding of the many things in nature, in man, in the soul as parts of the universe, of the infinite. Even God is taken as part of the universe.[5] His conception of God is hardly distinguishable from Spinozian pantheism. The idea of a transcendent God practically disappears.

2. Schleiermachers emphasis upon feeling and experience and the movements within the soul is so strong. Theology becomes a religious psycholgy. Man in the states of his soul, instead of God and His work, becomes the center of religious interest. Theology loses its theocentric character and becomes anthropocentric.

3. Willing to sacrifice the absoluteness of Christianity and to take it only as one form of religion he gave impulses for the comparative study of the different religions. In this particular study, the "philosophical theology," he saw the special root of theology.[6] So far Systematic Thoelogy had been looked upon as the crowning branch in the study of theology; now the fundamental

[3] Kampf um das Christentum, page 9-15.

[4] For a closer explanation of what we have in mind we refer to the most fascinating piece of a philosophy of history by R. Seeberg in his Lehrbuch der Dogmengeschichte (2nd edition, vol. 1, pp. 4-9).

[5] See quotations by Elert, p. 40; by Gruetzmacher in "Textbuch," p. 36.

[6] See "Kurze Darstellung des theologischen Studiums," §24.

orientation on the distinctive principles is to be given in a religious philosophy. Progressive Conservatives in Germany have not refused a large following of Schleiermacher in method (Schaeder, Girgensohn, Seeberg). Modernism, in many of its schools, has gone far beyond these and supplanted this venerable branch of theology by a philospohy of religion which ought to be nothing more than an auxiliary or a border subject to Dogmatics.[7] How Schleiermacher was anticipating the practice of Modernism may be seen in the way he spoke of the "technique" of practical theology as the crowning branch of theological studies (§25). Our reference is to the experimental laboratory methods of present-day theological schools.

4. Regarding the person of Christ, Schleiermacher also anticipated positions of Modernism by eliminating almost entirely His divinity as taught by Scripture. Still he emphasized the great significance of Christ for Christianity. But the metaphysical aspects of his character were denied. Christ was "divine," because God was in Him, which manifested itself in a persistent divine consciousness. His Trinity was Sabellianism.

5. Sin, to him, was nothing but the actual sensuousness of man in conflict with the spirit, by which he is hindered in the realization of his divine consciousness; it is not, as Paul and the Reformation had taught, preeminently the will of man in conflict with God. The interest is not in the antithesis of sin and grace, but in the antithesis of ancient classicism, which was that between spirit and matter. Consequently, while redemption is taken as a historical-psychological influence of Christ upon man, by which he is drawn more and more into His likeness this union of man with God is not looked upon as having to be brought about by the experience of the forgiveness of sin through a divine act of justification. Thus, the Biblical facts of redemption fall to the ground simply because there is no need for them.

6. Ethics, in the definition of Schleiermacher, is development of the individual in loving union with humanity. The aim is at a Christian civilization (Kultur). But—and this is characteristic of Schleiermacher as a predecessor of the New Protestantism here under consideration—he has no appreciation of the fact that between the Church and the world there is not merely a *difference*, but an *antithesis* (1 John 5: 19, "And we know that we are of God, and the whole world lieth in wickedness), which can be overcome only by the Scripturally redemptive work of Christ as the Saviour

[7] See Girgensohn on Grenzgebiete der systematischen Theologie in "Greifswalder Reformgedanken zum theol. Studium," published by the theological faculty at Greifswald.

(Gal. 1: 4, Who gave Himself for our sins that He might deliver us from this present world, according to the will of God our Father"). The fact is that the "Christian" ethics of Schleiermacher is strongly influenced by his conception of a generally humanistic ethics. This is true to such an extent that in the judgment of very progressive Conservatives he actually "hellenized Christian ethics." His interest was in a "Kulturethik."[8]

7. On the Church also we meet views in which Schleiermacher appears as pioneer of New Protestant ideas. The Church as an external organization is needed only as an opportunity for the apprentice in his seeking after religion; the real Church must be seen in the union of all the religions, comprising those without as well as within Christianity (Elert, p. 39 f.).

There was a double trait in the theolgoy of Schleiermacher, this "modern Origen" as he has been fittingly called. He was a "seminal mind," and his great significance for the History of Protestant Theology must not be underestimated. We shall try to estimate him more comprehensively in a History of Doctrine which we have under preparation. The Conservatives as well as the Liberalists of succeeding generations have been drawing from him. But the stimulations for ideas along conservative lines were more a by-product than a functioning of the whole of his theology. To state the situation in a nutshell, he broke with the Reformation. Bishop Theodore Kaftan, in a letter to us, put it into the simple remark: "Er hat die Bahn Luther's verlassen." New Protestantism is essentially a breaking with history. Schleiermacher, the student and translator of Plato, follows a decided tendency into channels of ancient classicism, or, as the Germans put it, of the "Antike." It should be remarked here that one of the bridges for the influence of this German Neuprotestantismus upon the religious thought of England must be seen in the "spiritual philosophy" of Coleridge, the "Schleiermacher of England" as he has been called, who was the first Englishman to study in Germany. (See J. Tulloch, Movements of Religious Thought in Britain, 1893, p. 10.) This is a special study that we shall take up in another article.

Continuing our endeavor to trace the development of Modernism in Germany we shall content ourselves with just a reference to Hegel (d. 1831). We should take note of it that his significance for Germany's New Protestantism lay in the applying of evolution as a historical process to the development of history, including the history of religion. Then came

[8] On the ethics of Schleiermacher see his "Monologues" of 1800 and his "Draft of a System of Ethics" (1835).

F. C. Baur

an intellectual giant like Schleiermacher. He died 1860. His work in the field of New Testament criticism was only part of a large plan, namely in Hegelian fashion to explain Protestantism as a functioning principle through the history of the Church. According to Baur, the idea of the Church labors progressively to realize itself. In its first stage, under the Reformers, it is still beset with the transcendental limitations of Roman Catholicism. But the "idea" or "principle" is constantly pressing towards spiritualization. The Anabaptists and Socinians did special pioneer work in this direction. The "new reformation" is declared to have come with the age of Rationalism as it was born out of the new philosophy. But even in the more advanced religion of the present day, Baur says, there are still too many remnants of supranaturalism, irrationalism and mysticism, which must be overcome by a religion more humanized, rationalized, subjectified, spiritualized.[9]

R. Rothe

After the more or less merely preparatory stages of the movement in Kant, Schleiermacher, Hegel (Strauss) and Baur we come to the "Kulturprotestantismus" of Rothe (d. 1867), where we see the Neuprotestantismus in the essential principles of its present-day expression.[10] The interest of Rothe was in "Christian civilization" to express the unity of nature and spirit. The hindrances ("Hemmungen") of sin are to be overcome so that this goal may be attained. The Christian Church can have temporary significance only, because it is merely the means to the end of bringing about a new social order in which a generally humanized church will be absorbed by a state (society) established upon the principles of general ethics. Lutheranism is criticized because of its supranaturalistic teachings, especially because of its pessimism expressed in the doctrine of man's natural depravity and also because of its emphasis upon the Church as a divine institution—traits declared to be obstructive to the independent development of society as an ethical body. Zwingli is praised because of his humanistic ideas. Still more credit must be given to the radical movements accompanying the Reformation. The spirit of Modernism, which is declared to be the logical continuation of renaissance and humanism and is to be traced back to the "Antike" (classicism) characterized by an inclination to divine immanence, to an emphasizing of the purely human and of general civilization—is regarded to be irre-

[9] Cf. his "Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung" (1852). See Gruetzmacher, "Textbuch zur systematischen Theologie" (1923), p. 70. Cf. "Magazin" (July, 1925), p. 255.

[10] See his "Theologische Ethik," 1845 ff.

concilable with the old theology of the Reformation. The system of Rothe presents in the whole of its expression the foundations of Modernism.

The Ritschlian School

The chronology of theological movements in Germany compels us to speak at this place of Ritschl and his school. In yielding we are conscious of interrupting our line of logical development, because it is after Rothe that we should deal with the "Historico-Religious School." But there are quite a number of features of Ritschlianism that are inseparable from the religious complexion of Modernism everywhere, and these should be mentioned before we proceed in tracing the further development of "Neuprotestantismus" in Germany.

A study of Ritschlianism can best be approached by his emphasis upon Christian experience as brought to an expression in his "value judgments." Dr. Gerberding in his book "What is Wrong with the World?" succeeds in explaining in a few very simple sentences what is meant by this term: "Every objective teaching is to be tested and judged by the practical value for my own inner life or experience. Whatever in the Bible I find of value for my own inner life that I accept as true, whatever I cannot thus utilize for my inner self I pass by. Whatever I find in the story and teaching of Christ Jesus that appeals to me, comforts me, strengthens me, makes me a better and happier man that has value, that I accept as true. Whatever there is about Christ that has no appeal to my inner consciousness that I may ignore as of no value."[11] Let us now mention the things that Ritschlianism has in common with Modernism, in the main: There is (1) that "New-Kantian" theory of knowledge which comes to practical expression in the determinate rejection of the ancient creeds of Christendom, which are declined because of their "Hellenism," their "metaphysics," their supranatural elements (particularly regarding the person of Christ); (2) the limiting of truth in the Scriptures to what is called "the Gospel" (opposing for instance, the Jesus of the Synoptics to the Christ of Paul, and in many other ways); (3) the declining of a natural depravity in man as having the significance attributed to it by Paul, Augustine and Luther; (4) the denying of a "wrath of God" over the sinner, as attested in unmistakable passages of the New Testament; (6) the radical refusing of all truth in the juridical and imputative conception of justification by faith. Finally (7) in that peculiar overstressing of

[11] To this thought which expresses the "practical" value judgment as opposed to the "theoretical" we shall come back later in our study of Coleridge in England and Fosdick in America.

the moralistic and ethical (opposed to the genuinely religious) element as the abiding content of the Reformation, which the Reformers failed to see—a condition that is said to have kept them upon essentially Roman Catholic grounds.

Ritschl died in 1889. His school as a movement has spent its force in Germany. Quite a few of his pupils have developed systems of their own along lines nearer the conservative positions (W. Herrmann, J. Kaftan, F. Kattenbusch).[12]

Turning back to the line where, after Rothe, we find the logical development of the Neuprotestantismus of Germany we should here have a word on a school which more than any other of the past has furnished the arsenal for the weapons and the materials with which Modernism is working. Our reference is to the

Historico-Religious School

We can trace this school back to the beginning of the nineteenth century when A. Eichhorn (d. 1827) insisted that the Old Testament religion in its development was dependent upon the religion of the peoples surrounding the Israelites. This thought was developed by J. Wellhaussen and E. Schuerer.[13] But an especially effective impetus for following this thought was given in the middle of the century by the orientalist Paul de Lagarde (professor in the university of Goettingen at the time of Ritchl, died 1892) who gave himself to a study of the history of religion with an untiring energy. Philological investigation touching the Old and the New Testament were used as means for throwing light upon Biblical conceptions. Classical philologians, lead by H. Usener (Bonn) d. 1905,[14] addressed themselves to the same task. The idea of historical evolution, as a principle applicable to the gradual development of the religion of the Old and New Testament, is pressed into service: In all religions the development goes from animism to monotheism. Christianity is part of such an evolution. G. Gunkel and H. Gressmann are prominent representatives of this school in the field of the Old Testament.[15] Gressmann (Berlin), in the publication quoted above, lays down these principles for all historico-religious investigation: There is in the world no material that does not have its history, no conception of thought without its connections with previous conceptions. All historical investiga-

[12] For a convenient orientation of the essential elements of Ritschlianism see Kurtz, "Church History," English, III, §182, 20; cf. German, ed. 14th, III, §185, 20. 21. F. Lichtenberger, "History of German Theology in the Nineteenth Century" (Edinburgh, 1889) pp. 576-85. T. Simon, "Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie" (1920), 0.171 ff.

[13] See H. Gressmann, "A. Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule," (1914).

[14] See his "Religionsgeschichtliche Untersuchungen," 1889.

[15] Gunkel, "Schoepfung und Chaos," 1895, H. Gunkel, "The Legends of Genesis," 1901.

tion rests upon the axiom of evolution. Where there are no reports, the historian must not shrink from constructing history. The chief aim must be to find the historical connection between the different religions and the influence of the one upon the other. It must be a leading canon that a religion can be understood only psychologically by following its own line of development. The history of theology can recognize no principles which do not hold for profane history, mutatis mutandis of course.[16]

This same method was also applied to the New Testament by W. Wrede,[17] W. Heitmueller,[18] A. Juelicher,[19] P. Wernle.[20] From the latter we have the remark: "The popular faith of ancient classicism is the soil that produced Christianity." Teachings such as the virgin birth, the resurrection and the ascension of Christ were thought to be traceable to mythologies on heroes of antiquity. The sacraments were regarded as reflections of the mystery cults. W. Weinel declared of Christology that the conception of Christ "was almost finished when Jesus appeared upon earth."[21] Gunkel drew the "results" from the recent investigations when he said: Christianity is a syncretistic religion.[22] W. Bousset was especially active in publications on the "Christ problem." The one on Christos Kyrius (in the "Religionsgeschichtliche Volksbuecher") has become especially known.[23]

We had occasion to review this method of the Historico-Religious School in the study of the life of Christ (see Magazin, November, 1926, p. 442 f.) We dwelt upon the bankruptcy at which this method arrived: the historic Christ was lost. It came to the admission that the question of the reality of his history was religiously indifferent. Bousset himself arrived at this conclusion. At that "Fifth World Congress for Christianity and Religious Progress" in Berlin (1910), which was mentioned above, he read a paper on "The Significance of the person of Jesus for the Faith," in which he said that with critical historical means it is impossible to settle the problem of the historical Christ. His picture in the Gospels, he said, is a combination of imagination and truth (Dich-

[16] See Gruetzmacher's "Textbuch" referring to pages 35, 36, 37, 42, 47.

[17] "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901); cf. A. Schweitzer, "Von Reimarus bis Wrede" (1906).

[18] Im Namen Jesu" (1903),

[19] "Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung" (1906).

[20] "Die Anfaenge unserer Religion" (1901) "The Beginnings of Christianity," (1903-4). "The Sources of our Knowledge of the Life of Jesus" (1907).

[21] H. Weinel, "Jesus in the Nineteenth Century and after." "St. Paul, the Man and his Works" (1906).

[22] "Jesus im 19. Jahrhundert" (1903).

[23] Other publications by him are: "Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter" (1903); "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" (1903 ff.); together with Gunkel: "The Antichrist Legend" (1896), "Faith of a Modern Protestant" (1909) "Jesus" (1906), "What Is Religion?" (1907).

tung und Wahrheit). But as such, he emphasized, it offers us "a symbol of our faith."[24] So, then, we are back to D. F. Strauss again. In other words, we have witnessed the failing in the form of utter bankruptcy of the Historico-Religious School on the subject of the most vital interest for Christianity, the person of Christ. That there is still less probability of reliable results in the field of the Old Testament ought to be more than evident to the one who knows of the absence of really proving contemporaneous source material outside of the Old Testament documents themselves. Regarding the New Testament and Christology in particular, we have illustrated that failing of the purely critical-historical method by referring to the utterly legitimate conclusions from these investigation of radicals such as A. Drews, W. von Schnehen, K. Kalthof (see our first article, page 442). We might add to these as a special curiosum the book of A. Jensen, "Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur" (1907), in which the author makes the whole life of Christ a Jewish version of the contents of that Babylonian epos.[25]

A Few Critical Remarks

Before finishing our review of the development which German New Protestantism has taken we should, in this connection, add a few critical remarks with regard to the Historico-Religious School. Certainly, our objection is not to the studying of History of Religion; this is a branch of theology which has come to stay and will maintain its place as a border-subject (Grenzgebiet) of Christian dogmatics. For arriving at a judgment as to what this subject aims to cover we refer to the article "Religionsgeschichte" in Hauck, Prot. R. E., vol. XXIV, page 393-11. The Conservatives as well as the Modernists study it in their theological seminaries. The world religions must be studied comparatively. Surely much light can be thrown upon conceptions and expressions of Scripture by studying the language of the peoples with whom the Israelites and the early Christians had contact. The prophets of the Old and the writers of the New Testaments wrote in the literary terms of their age and their civilization. In this way they mediated to us the contents of divine revelation.

The objection to the method and spirit of many of its representatives. The hypothesis of evolution is followed as a dogma in-

[24] That Modernism in England and America is up-to-date on this subject we may learn from W. B. Selbie at Oxford who in his book "Aspects of Christianity" combats this view of Christ as being merely "a working hypothesis of God's character" and that "the Gospels have only a functional worth"; and we can learn it from literature such as the recently published book of D. C. Macintosch, "The Reasonableness of Christianity" (Scribner's, New York, 1925) which expresses itself in entire agreement with Bousset.

[25] Jensen was preceded in his publication by writings of H. Zimmern: "Keilinschriften und die Bibel," 1903; also "Keilinschriften und das Alte Testament."

fallible. There is a difference between admitting rules of development of a varied nature and the insisting upon evolution as an unalterable form of development governing all cases in a naturalistic way. Oswald Spengler, a liberalist dyed in the wool, in his great work which saw about fifty editions in a few years and thus proved its appeal to the "modern mind," writes a philosophy of history without employing the theory of evolution in the sense of Darwin and Hegel. The Conservatives have been pointing to the many instances in history where historical development presents a degeneration from the higher to the lower.[26] The Modernists that are following the Historico-Religious School insist upon seeing the world of reality in an upward development only: "The world is getting better every day." "The imperfect is constantly transforming itself into the perfect, i. e., into the rational and the good." And this is done by forces inherent in man and in the world. The argumentation is such that there is no room for the supranatural in sacred history nor for a transcendent God. There is no appreciation of the teaching of the Church that development in the right direction came and comes through the successive stages of revelation, centrally through Christ and the Spirit of God, and that there is degeneration where men are falling away from that revelation (cf. Gen. 6: 5. Rom. 1: 21 f. 23 f.). The trouble with so many of the school here under discussion is that every semblance of Christianity with the ethnic religions is eagerly taken as proof that it is nothing with the idea of revelation and divine inspiration of Scripture. It should be seen that there is no end to the fallacies into which a theology must fall that follows evolution as a dogma applicable to all cases of historic development.

Surely, we must study comparative religion. But in this study we must remain conscious of the fact that Christianity cannot be judged by the findings of this branch alone. It is especially of highest importance to remember that for arriving at a correct estimate of historic Christianity we must also consult the response of our religious consciousness to the person of Christ and the contents of Scripture.

Otto Pfleiderer

In consequence of the evident failing of the purely critical-historical method the "modern mind" has already been turning in another direction, namely into the channel of the *philosophy of religion*. The man who had been laying philosophical foundations for the Historico-Religious School was Prof. O. Pfleiderer at the Berlin university (died 1909). He was a systematician and wrote

[26] We refer to W. F. Harnisch, "Entwicklung," (1905); L. Lemme, "Religionsgeschichtliche Entwicklung oder goettliche Offenbarung?" (1904); R. H. Gruetzmacher, "Alt- und Neuprotestantismus," (1920).

on the basis of evolution.[27] He was a frequent visitor in England and America where he gave cycles of lectures. Some of his books have been translated into English. But it is of interest to observe that through him whom R. Seeberg calls "the father of historico-religious theology in Germany" (see Hauck's Prot. R. E." XXIV, p. 319, line 55) the way was paved to the philosophico-religious Richtung which is now taking the field (especially in E. Troeltsch as we shall soon see). This is not difficult to understand. His fundamental orientation had been received from Hegel and Baur. He always refused to recognize Ritschlianism. The evolution upon which he was established was that of Herder and Hegel. So he wrote as a historian altogether on the background of a philosophico-religious conception of things. This is seen in some of his larger works.[28]

Ernst Troeltsch

Then came Troeltsch, the "impulsively forward storming systematician" of the Historico-Religious School.[29] We confine ourselves to his significance for Modernism. In addition to the thoughts which we have traced through Schleiermacher, Hegel, Baur, Rothe he took up the new interest in sociology and combined it with his critical review of the development of Protestantism.

But Troeltsch, the son of the Historico-Religious School, turned against the sufficiency of the historical-critical methods employed by so many of this school. He complained much against the "Historismus" in theology. He saw its impotency in the discussions on the reality of the life of Christ, which we reviewed above. He came to agreeing with Kant, as had already Bousset (see above) that the value of an "historic Jesus" lies only in the "idea" of such a person. ("Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu fuer den Glauben," vol. I of collected writings). With a characteristic turning to Hegel, which is repeated over and over in the history of Protestant theology, he emphasized the right of metaphysics in religion. Philosophy of History is to be employed in dogmatics, with largest use of the evolution idea. Such study, however, will show that the absoluteness of Christianity is not maintainable. In the constantly progressing development of civilization it will disappear in a higher religion. Personally he believes that at the present time Christianity is the best of all religions. ("Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte," 1992, later ed., 1912).

---

[27] "Christentum und Religion," 3 vols., 1906-7. To this larger work he added a number of popular writings: "Entstehung des Christentums," 2nd ed., 1907; "Religion und Religionen," 1906; "Die Entwicklung des Christentums," 1907.

[28] "Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte," 2 vols., 2nd ed. 1883. "Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre," 5th ed., 1893. "Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage," 3d ed., 2 vols., 1893.

[29] P. Tschackert revising Kurtz Church History for the 14th ed., vol. IV, p 74.

In harmony with this willingness to sacrifice absoluteness of Christianity he assigns to the Church only a transitory significance. The historical development, in a concatenation of cause and effect, is bound to carry the church forward to higher forms of spiritualism, in which she will lose her identity.

Troeltsch gave himself to a very persistent study of ethics in its relation to present-day civilization.[30] How shall the ethical person function in this modern world as it is constantly progressing? Our present civilization is marked by individualism, autonomy and an exclusive interest in the things of this world (Diesseitigkeitsinteresse). And yet it is full of contradictory elements. He believes that Christian ethics alone will be able to master the future situations of civilization. Ideas will have to be created, evolutionary, that have not yet been thought. The old Protestant Reformation is to Troeltsch an impossibility. In its essentials, it is a mere modification of medieval ideas. Worst among all is Lutheranism with its supranaturalism, its pessimism (in the doctrine of sin as a natural depravity), its historical conservatism and churchly forms (Kirchlichkeit). More in harmony with the modern world is the Reformed Church. Zwingli with his open mind for humanism. Calvin's organizations with their receptiveness for the demands of social welfare. Still more adaptability for the thoughts of a modern world had the spiritualists of the Reformation time. A man like Sebastian Frank is declared to be "nearer to us than Luther." No wonder that Troeltsch could find no appreciation of Luther. This Reformer and his theology can be understood only by one who has an organ for his conception of sin and grace. From the days of Schleiermacher on, along the whole line of liberalistic development, that Lutheran antithesis had changed to the neoplatonic antithesis of spirit and matter and to an ethics corresponding with that formula. Of Troeltsch in studying over Luther, we may say: "Thou hast nothing to draw with, and the well is deep."

In Troeltsch we have the practical dissolution of New Protestantism in Germany. He himself, a systematician in theology, took a chair of philosophy (as J. Wellhausen also had done). When he died a few years ago he, with his penetrating and creative mind, had not succeeded in giving a systematically closed form to the New Protestantism for which he had labored so untiringly.

[30] "Grundprobleme der Ethek," vol. II of collected writings. Cf. "Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen," 1902, vol. I. "Protestantische Kirche der Neuzeit," part IV, 2nd ed., 1909. "Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der neuen Welt" 1911. In English: "Christian Thought, its History and Application," lectures written for delivery in England during March, 1923. Contents: "The Place of Christianity among the World Religions," "Ethics and the Philosophy of History," "Politics, Patriotism and Religion." (London, University of London Press. 1923. "Protestantism and Progress," and historical study of the relation of Protestantism to the modern world, translated by W. Montgomery, New York, Putnam's Sons, 1912.

A CALL FOR EVANGELISM

A Possible Program for Evangelical Churches

H. L. Streich

The last two General Conferences unanimously voted for a "Commission on Evangelism."

"On page 263 of the Minutes of the New Bremen General Conference, in 1922, we read: 'The General Conference herwith authorizes the appointment of a Commission on Evangelism, to be composed of three members. It shall be the duty of this Commission to study the whole problem of Evangelism, and to submit to the district conference from time to time, through the President General, its findings on this subject, and also to suggest any plans and methods which might be employed by the churches of our Synod in promoting this most important phase of work in our congregations."—On page 369 of the Minutes of the General Conference at St. Louis, Mo., 1925, we read: "The General Conference authorizes the President General to appoint a Commission on Evangelism for the purpose of planning and putting into effect methods of evangelism best suited for our type of church in order to secure a genuine revival of spiritual life in our congregation and to reach the unsaved in the communitise served by the churches, and we suggest to this commission to urge the use of the Lenten season as a period especially suited to pressing the claims of Christ."

This Commission on Evangelism has been appointed by Dr. J. Baltzer, and consists of Revs. C. J. Keppel, A. Werli, Paul Press, with Dr. Baltzer, chairman.

In Most Churches

Such commissions on Evangelism exist in practically all churches. Most of them have secretaries giving full time to this important work of the Church. At its last General Conference even the Protestant Episcopal Church appointed a Council on Evangelism and two years, beginning 1927, were set aside for an intensive nation-wide Evangelistic campaign, called the "Bishops' Crusade." This is significant. For this great Church like ours has held itself aloof from "evangelistic" efforts. But now awake to the need of Evangelism not only to save the *unchurched outside of the Church,* but also the *unChristian inside the Church,* is launching a thoroughly organized Evangelistic Campaign for which laymen as well as clergymen were specially trained all last year. This Council on Evangelism of which Bishop T. C. Durst is chairman, sounds a call we might all heed and which our Commission might adopt as its call:

"To this end (Evangelism) it invites the clergy and laity actively and continuously to devote themselves *to this great object of*

their Christian calling, enjoined by their ordination, and as disciples of our Lord Jesus Christ.

As *Evangelism is the heart* of the Church's work and ministry, the Council urges the clergy to emphasize the evangelistic message frequently from the pulpit nad chancel; and *to lay upon the laity their obligation and privilege* of engaging and assisting in a determined effort to win men's souls to the Gospel of Jesus Christ, and to their consecration to Him in Baptism and Confirmation."

The purpose of the crusade is to awaken and expand the church. The commission has set forth the objectives of the Crusade under seven heads: "1) Confession of Christ openly before men as Lord and Saviour; 2) regular daily individual and family prayer; 3) understanding better the mind of Christ through daily Bible reading; 4) seeking strength for service through worship and sacrament; 5) active service by every member of the church; 6) developing a deeper sense of individual responsibility for bringing others to Christ; 7) earnest effort to combat worldliness by more consistent practice of the Christian life."

If this great historic conservative church thus recognizes the need of Evangelism by pulpit and pew and has organized a "Bishops' Crusade" on so elaborate a scale, we surely need not argue the need and place of Evangelism in the program of our Church.

Like the Episcopal Church we too might realize that Evangelism is needed not only to reach the unchurched on the outside but also, and especially, the unchristian on the inside of the Church. We ourselves need an awakening, a revival. Last year's program of the Evangelical Brotherhood, "Spiritualizing Our Forces" might well become the slogan of a concentrated effort of our whole Church. No one would deny that we need more spiritual life, experimental Christianity and personal religion,—a definite consciousness of our relationship to God. Evangelism, though it won no one from the outside, would greatly stir up spiritual life on the inside.

Biblical Basis

The words "evangel," "evangelist" and "to evangelize," appear about 129 times in the New Testament. That is evidence enough that Evangelism had a large place in the program and practice of the early Church. Any church that claims biblical origin and basis must therefore include such an important institution as Evangelism in its regular work program. An Evangelical church without Evangelism seems a contradiction.

"Do the work of an evangelist *and make full proof of thy ministry,*" was the admonition of St. Paul to the young pastor Timothy, and might well be repeated to every young and old pastor in the Evangleical Church today. It was because of the aggres-

sive Evangelism of that period that "the Lord added to the Church daily." Might we not reasonably expect like results from like methods?

The history of the Church shows that, during the 1900 years. the growth of the Church and the extension of Christianity is largely due to Evangelistic efforts at home and abroad. At the same time "the spiritual life of the people has always been rescued from its ebbs to full tide again and again by spirit-filled Evangelistic movements. What philosophers and theologians could not do, namely convert sinners, the Evangelists have done." Note the pietistic movement in Germany, of Wesleyanism in England, of Knox in Scotland, of Finney and Moody in America. Surely a restoration of the evangelistic effort by clergy and laity to reach the individual as well as the social life of our land would surely produce an awakening of our people both within and without the Church. Let us not forget in order to "Christianize the Social order we must spiritualize the Christian order."

Need we add that Evangelism has found an increasingly larger place, especially since the war, in the program of Christian forces in Germany? Schrenk and Keller stand among the foremost exponents of Evangelism in the Fatherland.

Forms of Evangelism

Evangelism might be divided into two forms, Public and Personal.

Public Evangelism includes all meetings and service, especially arranged or regularly held for the definite purpose of winning folks to Christ, not merely edifying or educating them. These services or meetings may be held by individual churches or unitedly by several, may even be city-wide.

Personal Evangelism is the effort put forth by individuals regularly or at stated periods, without public meetings or publicity. Quietly and naturally inviting and winning folks to Christ and the Church. Andrew inviting his own brother Peter, "and he brought him to Jesus," "Philip findeth Nathanael (his friend)," saying "come and see." Philip winning the Eunuch of Etheopia. The woman of Samaria, finding Jesus, goes to her fellow-townsmen and invites them to "come and see" her Saviour. Individual Christians witnessing for Christ, winning individuals. "Handpicked fruit." This is *Personal Evangelism*. "Introducing others to Jesus."

Both forms of Evangelism are biblical and have been richly blessed by God.

The possible or actual abuse of Public Evangelism by sensationalism and commercialism is no reason for not using it. Misuse

never excuses proper use. "Misbrauch hebt den rechten Brauch nicht auf."

And the long neglect of *Personal Evangelism,* the employment of our laity for winning others to church and Christ, is also no reason for waiting longer to restore the laity to the biblical "Priesthood of all Believers," giving them the privilege, as the Episcopal Call puts it, or making them equally responsible, as you will, for the salvation of souls and the christianizing of the Social Order.

In this conection let it be noted that our laymen are asking for just this opportunity and obligation of personal evangelism. The Evangelical Brotherhood at its great Buffalo convention last August (1926), the theme of which was "Evangelism," adopted the following resolution:

"We realize that the greatest religious need of the present time is the unfolding of a definite program of evangelization and we, therefore, adopt as our 1927 program *Personal Evangelism, winning men to Church and Christ;* and for 1928, Spiritualizing the Home, promoting Family Devotions."

In 1925 the laymen at the Ohio District conference called for a committee on Evangelism to give them a practical program of evangelism. Such a committee was appointed.

In some of the conventions of our Women's Union similar resolutions calling for *Evangelism in our Church* have been passed.

Thus our laity, both men and women, are calling for Evangelism and presenting themselves for *Personal Evangelism* and support of *Public Evangelism.* Indeed it might be said that our laity in their appeals for and efforts in Evangelism are ahead of the Church at large in the matter of Evangelism. This should be a source of gratification and utilization on the part of the Church. Also an evidence that our laity are seeking more than merely material satisfaction and service in the Church. They wish to share in the spiritual activities of the Church.

Methods of Evangelism

Many excellent books are on the market giving detailed methods, three only are especially mentioned here. Others are found at the close.

"Evangelism in the Church," J. A. Schaad—35c. While written for the Episcopal Church it fits our situation well.

"Motives and Methods in Modern Evangelism," C. L. Goddell. As Secretary of the Federal Council Commission on Evangelism few men, if any, could offer more sane and practical suggestions on this subject than Dr. Goodell.

"Visitation Evangelism," A. E. Kernehan. This explains what might be called the "Every Member Canvass for Souls."

Briefly, therefore, only a few methods, possible and practical in our Evangelical churches, are set down here.

1. *In Public Evangelism*

1) *Special Evangelistic Services.* While the Evangelistic note is to be struck in every sermon, yet specially arranged services for the specific purpose of reaching the unchurched in the community as well as arousing our own members should be held once or twice a year.

In Evangelical centers union services can well be arranged.

In small communions it is often possible to unite with other churches in union services of a sane sensible evangelistic type.

2) *Time.* The Lenten and Advent Seasons are best. However since 60% of our churches are rural, road conditions may make another time of the year necessary.

Either a week or two of such Evangelistic services can be held, or one or two a week, Wednesday and Sunday evenings, for a month or more.

3) *Preachers.* While every pastor should be an Evangelist, an "outside" voice is usually more effective for this type of preaching. Therefore exchange with a fellow-pastor for your evangelistic services, but always be present yourself. Do not fear to get a brother from afar. The importance of the work warrants the expense. The offerings will usually cover these. Engage him for a whole week if possible.

Dr. Vollmer recommends: "Parish Evangelism," by Fagley, and "The Quest for Souls," by G. W. Truett, "As the best type of Evangelistic sermons."

4) *Singing.* Good singing and appropriate songs are important, songs that sing well and have a message. If possible get *a song leader,* if unable to lead yourself. Be sure he is a sincere Christian. Choir, quartet and solos are also desirable. But get the people to sing above all.

5) *Publicity.* Advertise well in advance and during the period of special services. Use parish paper, public newspapers, posters, handbills, letter invitations,—indeed every possible means to announce and attract folks.

6) *Personal Invitation.* Both pastor and people should invite, especially the indifferent and unchurched to the Evangelistic services. This should be carefully and systematically done.

7) *Prayer.* Have people pray daily for outpouring of Holy Spirit upon the services. The holding of so-called "Cottage or Neighborhood Prayer Meetings," in the homes of the members, in various sections of the congregations, during the day or evening, before and during the period of the services have been found most helpful.

8) *Invitation.* The invitation to unite with Christ and join the Church should be given at every service. Those responding need not stand or come forward, though this may be done, but asked to meet the pastor after the service or at any other time. Cards can also be used to sign their intentions and arrange private conferences with the pastor.

9) *Question Box.* Questions on religious subjects may be called for, dropped in collection plate, to be answered the following night. Catholics in their "Missions" use the "Question Box" to great advantage. Dr. Vollmer says a "Question Box" at the Evangelistic meetings held at St. Peter's Church, St. Louis, "proved very helpful."

10) *Follow Up.* Those won should be gathered into an adult instruction class for a course on religious teachings, Church activity, Kingdom obligations and Christian living. All should be enrolled in the Sunday school and various organizations of the Church, and become readers of our church papers.

Those not won during the services should be approached from time to time. Keep after them.

11) *Communion Service.* The Evangelistic services should have their climax in an impressive Communion Service.

12) *Reception of New Members.* As soon as possible a reception for the new members should be held to welcome and introduce them. This should be an informal affair, attended by the whole congregation.

2. *Methods in Personal Evangelism*

1) *All the Year.* Our members should be taught and trained to feel responsible for winning others to Christ and the Church all the year around. See "Individuals for Individuals," by H. C. Trumbull; "The Soul Winner and Soul Winning," by J. W. Kemp.

2) *Special Efforts.* But like in "Public Evangelism" special efforts in "Personal Evangelism" should be made from time to time.

3) *Organization.* Like for "Every Member Canvass," or special financial campaigns, a larger number of men, women and young people should be trained for personal work and then sent out either singly or in teams of two. See "Visitation Evangelism," E. A. Kernehan; "Evangelism in the Church," J. A. Schaad; "The New Evangelism," E. T. Clark.

Rev. C. Rueggeberg of St. John's Evangelical Church, Baltimore, reports that such organized Personal or Visitation Evangelism last year resulted in over 50 new members for his church.

Dr. A. Stueler reports over 70 members being won by such personal efforts in a campaign while pastor of the Evangelical Church of the Redeemer, Hamilton, Ohio.

From "Evangelism in the Church," we quote:

"54 laymen, working in groups, secured 132 members in 1 week.

"70 laymen, working in groups, secured 192 members in 1 week.

"120 laymen, working in groups, secured 261 members in 2 weeks.

"400 laymen, working in groups, secured 1194 members in 3 weeks.

"And all this without publicity, 'revival meetings', or the use of emotional excitement, as agencies."

These personal campaigns, Visitation Evangelism, or "Every Member Canvass for Souls" has been successfully used in all parts of our country, in all kinds of churches. During Lent of 1914, prompted by the Church Federation of St. Louis, this *Personal Evangelism* netted "one denomination alone over 2000 new members." This could have been the Evangelical, had the plan been adopted and promoted properly and prayerfully.

4) *Seasons.* Advent and Lent are also best seasons for "Personal Evangelism." Weeks ahead plans should be made and workers secured and trained. Two weeks might be given to this visitation evangelism.

5) *Prospectives' List.* Every church carries a list of "Prospectives," people in the community who are not yet members. These are discovered by house to house canvasses, by record of newcomers, also by listing those non-members who have some service performed by the pastor or send children to Sunday school.

This *"Prospective List"* is gone over carefully and the names assigned the personal workers who are best acquainted with them or who could, perhaps, best handle these cases.

Chapter IV, in "Evangelism in the Church," on "Some Modern cases and How to Deal with Them," gives excellent suggestions on winning folks to Christ and the Church. See also "Visitation Evangelism."

6) *Reporting Results.* The personal workers should meet with the pastor, at least, twice a week during the campaign to make reports and receive new assignments; also to pray for power and guidance. Unsuccessful cases should be assigned to other individuals or teams to approach. Do not give up.

7) *Prayer.* Not only the workers, but the whole congregation should be in much prayer during the campaign. The use of cottage or Neighborhood Prayer Meetings will also be found of great blessing in this work.

8) *Publicity.* No special publicity, like in "Public Evangel-

ism" is needed in "Personal Evangelism." All can be done quietly without public notice.

9) *United Efforts.* In Evangelical centers it is well to plan these personal evangelistic campaigns together, all Evangelical churches cooperating at the same time. This will give power and prestige and the influence of mass psychology to the movement,—all doing the same things at the same time.

Another great advantage of united efforts is the enlistment of the various federations, Brotherhood, Women's and Young People. Here are groups already organized and ready for just such evangelistic efforts.

Federal Council Program

The following is the Program on Evangelism adopted by the conference of leaders in Evangelism of most denominations held at Northfield, Mass., June 16-18, 1926, and recommended by the Federal Council of Christ in America, of which we, the Evangelical Synod of North America are also a member. Coming from leaders of wide experience these suggestions are worth our careful consideration.

I. General Preparation

"All church leaders and all Christian people should be led to think and pray and work in terms of the whole Church as Christ sees it.

1. The denominational agencies should prepare and issue literature which completely outlines their evangelistic program and should see that it is placed in the hands of every pastor and his officers.

2. In the local Church the plans should include:
   a. A personal preparation on the part of the pastor himself.
   b. A preparation by the pastor of a definite evangelistic program for the entire congregation for the year.
   c. A presentation of the plan to the officers and people in order to secure their hearty enlistment in carrying it out.

II. The Program for the Local Church

1. The preparation of a complete constituency list, comprising the names of all in the community whom the Chruch should seek to win.

2. The selection and training of church members for various forms of personal evangelistic service.

3. Special sermons on evangelism, to inform the people as to the real meaning of evangelism and to quicken their spiritual life.

4. The assignment of names from the constituency list to personal workers, with provision for regular reports by them.

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

5. A definite evangelistic objective to be placed before every organization in the local Church.

6. Special responsibility to be placed by the Church upon the young people for work to be carried on under their own leaders.

7. Such instructions of Sunday school teachers as will enable them to find the evangelistic note in teh lessons.

8. The full use of the evangelistic possibilities in catechetical or communicant classes.

9. The conservation of church membership, and building them up in Christian discipleship.

10. A period of intensive evangelistic work as a climax to the year.

III. Interdenominational Cooperation

1. In every community where there is a federation or council of Churches, the evangelistic agencies of the denominations should lead their own Churches into cooperation in a simultaneous program of evangelism. The impression of oneness thus produced is itself an element of evangelistic value. In communities where a pre-Easter program is agreed upon, all the denominational agencies should join in supporting it.

2. The Churches should begin their program of evangelism in the early fall, giving special attention at this period of the year to a study of the parish, to a systematic visitation of the people, especially the unchurched, and to a Church Rally Day, preferably the second Sunday in October."

Books on Evangelism

Evangelism in the Church—J. A. Schaad, 35c.
Motives and Methods in Modern Evangelism—C. L. Goodell.
The New Evangelism—E. T. Clark.
Personal Evangelism—E. O. Sellers.
Winning Men One by One—H. W. Wood.
Introducing Men to Christ—Weatherford.
The Soul Winner and Soul Winning—J. W. Kemp.
Heralds of a Passion—G. L. Goddell.
Individual Work for individuals—H. C. Trumbull.
Pastor and Evangelist—C. L. Goddell.
Visitation Evangelism—its Methods and Results—A. E. Kernehan.
Every Member Evangelism—J. E. Conant.
Personal Work—R. A. Torrey.
Evangelism in the Modern World—by Two University Men.
Modern Evangelistic Movements—by Two University Men.
The Evangelistic Cyclopedia—C. B. F. Hallock.
The Master's Way of Winning Men—O. M. Pratt.
The Book of Personal Work—J. T. Faris.

Wesen, Ursprung, Folgen der Sünde.

Von Professor Dr. R. H. Grützmacher.

In der berühmten Schrift des Anselmus von Canterbury macht der eine Unterredner dem andern den Vorwurf: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.“ Der darf den Darsteller der christlichen Lehre nicht treffen. Denn das Verständnis der Sünde in ihrem ganzen Gewicht ist von entscheidender Bedeutung für die richtige Auffassung des Christentumes sowohl als Religion wie als Weltanschauung. Ist das Christentum Erlösungsreligion, so ist die Tatsache und Eigenart der Erlösung bedingt durch die Sünde, von der erlöst werden soll. Die Heilung muß auf den Schaden Rücksicht nehmen, so wie das Verfahren des Arztes durch die Wunde bedingt ist, die er schließen soll. Aber auch die Eigenart des Christentums als Weltanschauung ist von dem Verständnis der Sünde abhängig. Die Weltwirklichkeit so, wie sie gegenwärtig besteht, erscheint aus zwei Faktoren zusammengesetzt, einem Göttlich-Gutem und einem Sündlich Schlechten. Das Christentum lehnt darum einen ethischen Monismus, welcher die Gegensätze zwischen Gut und Böse aufhebt, entschieden ab und bekennt sich zu einem innerweltlich sittlichen Dualismus, der eine entsprechende pessimistische Beurteilung dieses „Jammertales“ im Gefolg hat. Erst die Erlösung überwindet diesen Dualismus und führt zu einem religiös sittlichen Monismus. Ist so die Lehre von der Sünde von entscheidendster Bedeutung, so hat sie drei Hauptaufgaben zu erfüllen. **Sie muß zunächst I. das Wesen der Sünde feststellen, dann II. die Frage nach ihrem Ursprung aufwerfen und endlich III. ihrer Folgen gedenken.**

I.

Das Wesen der Sünde.

Das Wesen der Sünde ist in seinem innersten Merkmalen aus den gleichen innerchristlichen Quellen, aus Bibel, Bekenntnis, Erfahrung zu entnehmen, wie alle übrigen Sätze der Dogmatik. Gewiß hat auch schon **der natürliche Mensch** ein gewisses Sündenbewußtsein. Denn es gibt niemanden, der alle seine Handlungen für normal erklärte und der sich nicht eine Reihe von Irrtümern, ja Vergehungen zuschriebe. Aber sowohl der Umfang, wie der Inhalt des natürlichen Sündenbewußtseins ist beim einzelnen Menschen wie in der gesamten Menschheit sehr verschieden und wechselnd. Denn auch das Gewissen des Menschen stellt zwar überall das Vorhandensein von Bösem fest, gibt aber diesem nicht immer den gleichen Inhalt. Ein strenger Lutheraner, der aber zugleich ein guter Kenner des Heidentumes war, A. Wuttke hat schon vor vielen Jahrzehnten festgestellt: „Die weitverbreitete Behauptung, daß das natürliche Gewissen an sich rein, bei allen Völkern übereinstimmend sei, ist einer der oberflächlichsten und unwahrsten Sätze und setzt eine Unkenntnis der

sittlichen Anschauung der nichtchristlichen Völker voraus, die man in der Wissenschaft wenigstens nicht mehr erwarten sollte." Vor allen Dingen aber erkennt der natürliche Mensch das innerste Wesen der Sünde nicht in ihrer Richtung gegen Gott im Sinn des Bekenntnisses: An dir allein habe ich gesündigt. Auch das Gesetz in der Form, wie es außerhalb des Christentum und vor diesem besteht, ermöglicht noch nicht die tiefste christliche Sündenerkenntnis. Denn auch der Inhalt des Gesetzes ist variabel und entspricht im höchsten Fall der vorbereitenden Offenbarungsstufe. Der Dekalog ist seinem Wortlaut nach ein alttestamentliches Gesetz und wird christlich erst durch die Vollendung und Auslegung, die Christus ihm gab. Gemessen an den 10 Geboten hielt sich mancher Pharisäer für einen Gerechten, der zum Sünder erst wurde durch Jesu Bergpredigt. Erst gegenüber dem höchsten Licht läßt sich die ganze Tiefe des Schattens ermessen. Darum läßt erst die spezifisch christliche Offenbarung und Erfahrung die Sünde als den Gegensatz zu dem in ihr erschienenen höchsten Guten erkennen. Richtig verstanden trifft das Wort Nietzsches zu: „Erst das Christentum hat die Sünde in die Welt gebracht."

Die **Bibel** spricht so häufig und so ernst von der Sünde, daß nur an einige ihrer charakteristischsten Aussagen in Kürze erinnert zu werden braucht. Im Anschluß an das Alte Testament (vgl. besonders Gen. 6, 5; 8, 21; Psalm 14, 3; Hiob 4, 14) setzt auch Jesus die allgemeine Verbreitung der Sünde als selbstverständlich voraus. Er erklärt darum die Johannestaufe zur Vergebung der Sünden als für alle Menschen bestimmt und richtet seinen Bußruf an die gesamte Menschheit. (Markus 2, 17; Matth. 6, 12; 7, 11). Seine sittlichen Forderungen besonders in der Bergpredigt sollen dem Menschen ihre ganze Distanz von dem Wesen Gottes zum vollen Bewußtsein bringen. Paulus und Johannes unterwerfen gleichfalls alle Menschen dem Gesetz der Sünde (Röm. 1—3; 1. Joh. 5, 19; 1. Joh. 3, 4). Die vielerlei Bezeichnungen und Namen für die Sünde im Alten und Neuen Testament besagen, daß die Sünde formal ein Abweichen oder die Verkehrung des richtigen Weges, die Uebertretung einer gegebenen Norm, die prinzipielle Gesetzlosigkeit und der Gegensatz gegen das Gute zum Merkmal hat. Inhaltlich ist für die Auffassung der Schrift von der Sünde am meisten ihre religiöse Orientierung charakteristisch. Die Sünde ist Gott gegenüber Gegensatz, ja Feindschaft. Der Sünder sucht nicht das, was Christus gibt und fordert (Röm. 8, 7; Phil. 4, 21; Jak. 4, 4; Tit. 2, 12; 3, 3). Da der Sünder nicht seinen Schwerpunkt in Gott hat, muß er ihn in der Welt haben. Infolgedessen wird die Sünde besonders bei Johannes als Liebe zur Welt verstanden. Diese Verbindung mit der Welt ist bei dem Sünder durchaus egoistisch motiviert, sodaß die Sünde den Charakter der egoistischen Hingabe

an die eigene Persönlichkeit im Gegensatz zu Gott und dem Nächsten gewinnt (1. Kor. 10, 21; Phil. 2, 4 und 21). Innerhalb des sündigen Menschen entsteht eine Disharmonie in seinem Wesen, sofern der fleischlich irdische Bestandteil das Uebergewicht über den geistig-ewigen gewinnt. Nicht schon in dem Vorhandensein von „Fleisch," sondern erst in dessen Herrschaftsstellung liegt ein Grundmerkmal der Sünde, das besonders Paulus in dem Maße betont, daß er einen Sünder geradezu „fleischern" nennen kann (Gen. 6, 3; Joh. 3, 6; Röm. 7, 5; 8, 13; 2. Kor. 10, 2; Gal. 5, 16; Röm. 7, 7; Jak. 1, 14). Die Sünde ist aber endlich nach der Schrift auch Lüge, sofern man sich durch sie selbst betrügt, wie andre belügt. Die einzelnen Sünden sind nicht isolierte Erscheinungen, sondern notwendige Produkte einer sündigen Grundrichtung, böse Früchte eines bösen Baumes.

Die altkirchlichen **Bekenntnisse** definieren das Wesen der Sünde überhaupt nicht und reden nur von der Vergebung der Sünde. Dagegen haben es die reformatorischen Bekenntnisse als ihre besondre Aufgabe angesehen, in das tiefste Wesen der Sünde einzuführen. Augustana II bestimmt die Sünde ganz im Sinne Luthers, der im Unglauben die Hauptbosheit gesehen hatte, als „sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia." Diese Momente reduzieren sich auf die zwei, daß die Sünde das Gegenteil ist des rechten Verhaltens zu Gott, welches durch Vertrauen und Furcht bestimmt wird, und daß sie Begierde ist als Ausdruck der Fleischlichkeit. Die Apologie fügt noch „fiducia rerum presentium" hinzu und nimmt damit das biblische Moment der Weltliebe auf. Sie bestimmt sodann die „concupiscentia" in ihrem ganzen Umfang und Tiefe dahin: „non tantum corruptio qualitatum corporis, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus." Nicht nur der Körper, sondern auch der Geist tritt nach dieser Auffassung in den Dienst der irdisch fleischlichen Interessen.

Die christliche **Erfahrung** gibt eine sehr deutliche Auskunft über das Wesen der Sünde und zwar sowohl im vorchristlichen Zustand, wo sie herrschend war, wie im christlichen, wo sie zwar vom Thron gestoßen wurde, aber noch immer sich geltend macht. Darum schildern die großen Christen wie Paulus, Augustin, Luther ihre Sünden aus eigenem Erlebnis nicht minder deutlich wie ihre Erlösungserfahrung. Die Sünde ist ihnen der volle Gegensatz zum Christenstand. Dieser aber wird bestimmt durch das rechte Verhältnis zu dem in Christus offenbaren Gott. Dem Vater unterwirft sich der Christ, er fürchtet und liebt ihn als die oberste Autorität und als das höchste Gut seines Lebens. In einem Wort zusammengefaßt: Der Christ glaubt Gott. Gott aber weist dem Christen durch seinen Willen die Aufgabe zu, ihn wie den Bruder zu lieben. Infolgedessen liebt der Christ. Glauben und Liebe wurzeln in den höchsten

geistigen Funktionen des Menschen, welche durch sie gestärkt werden und dadurch immer mehr das Uebergewicht empfangen. Infolgedessen ist der Christ ein Mensch, in welchem der Geist die Herrschaft über das Fleisch behauptet. Das entspricht der gottgeschaffenen natürlichen Anlage. Darum entsteht im inneren Haushalt des Christen Harmonie und Wahrheit. In allen diesen Richtungen erfährt und erkennt der Christ die Sünde als das vollendete Gegenteil. Sie ist infolgedessen Glaubens- und Lieblosigkeit. Sie gibt dem Fleisch das Uebergewicht über den Geist, sie stört die innere Harmonie und schafft Unwahrhaftigkeit in der eigenen Seele Gott und den Menschen gegenüber.

Auf Grund dieser übereinstimmenden Aussagen der drei christlichen Quellen hat die **Dogmatik** das Wesen der Sünde festzustellen und dabei alle Einseitigkeiten, die in der Feststellung und Anordnun ihrer Merkmale im Lauf der christlichen Theologiegeschichte aufgetreten sind, zu vermeiden. In der morgenländischen Kirche erschien die Sünde als nicht zu tief gehende und mehr vereinzelte Schwächung der menschlichen Erkenntnis und der von dieser abhängigen Willensfreiheit. Vor allen Dingen betonte man bei der Sünde die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit, während die zentralen Merkmale der Glaubens- und Lieblosigkeit ungebührlich in den Hintergrund traten. Bei Augustin wird zwar die Sünde als „natura vitiata" aufgefaßt, aber die „concupiscentia" einseitig als sexuelle Begehrlichkeit verstanden. Der Katholizismus sah bei Thomas von Aquino gleichfalls die Sünde materialiter in der „concupiscentia," wobei diese aber nicht im strengsten Sinn als Sünde aufgefaßt wurde. Formaliter bestimmte man die Sünde als „defectus justitiae originalis," wobei auf den Urstand zu großes Gewicht fiel, aber die Sünde doch richtig an dem Verhältnis zu Gott orientiert wurde.

In der **neueren protestantischen Theologie** haben Schleiermacher und Rothe das sinnliche Element und seinen Gegensatz wider den Geist in den Vordergrund gestellt, woraus sich dann erst als sekundäres Merkmal die Schädigung und Hemmung des Gottesbewußtseins ergab. Julius Müller, welcher die größte Monographie über die Sünde im 19. Jahrhundert verfaßte, stellte umgekehrt und zutreffender an die Spitze das Merkmal einer bewußten gottwidrigen, egoistischen Willensrichtung, die dann auch zur Verstrickung in die Sinnlichkeit führt. Noch mehr den Grundtendenzen der christlichen Quellen wird Dorner gerecht, wenn er den Sünder sein Zentrum von Gott in die Welt verlegen läßt, der dadurch der geistigen Selbstsucht und der Sinnlichkeit verfällt. Ritschl hält sich eng an die Bestimmungen des reformatorischen Bekenntnisses, wenn er in der Sünde das Gegenteil der Ehrfurcht und des Vertrauens zu Gott und seinem Reich, positiv Selbstsucht und Richtung auf untergeordnete Güter findet. Im ganzen findet man bei allen christlichen

Theologen dieselben Elemente in der Wesensbestimmung der Sünde ein Zeichen, in welchem Maß es sich hier um eine Grunderkenntnis der christlichen Religion handelt. **Außerhalb der christlichen Theologie** macht sich dagegen in alter wie in neuer Zeit immer wieder der Versuch geltend, das Wesen der Sünde abzuschwächen. Man identifiziert die Sünde mit der Endlichkeit oder wenigstens Materialität der Welt überhaupt. Sie erhält einen rein negativen Charakter, wird schon im Neuplatonismus das „Nichtseiende." Oder man deutet gar die Sünde in einen positiven Wert um, hält sie für notwendig, damit die Menschheit zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit und zur Erfassung ihrer sittlichen Aufgabe käme. Die Sünde wird zu einem vorwärtstreibenden Faktor in der Entwicklung der Menschheit. Alle die Auffassungen werden aber dem Ernst und Gewicht der Sünde nicht gerecht und widersprechen den übereinstimmenden Aussagen von Schrift, Bekenntnis, christlicher Erfahrung.

Darum wird die christliche Theologie bei der einfachen Zusammenfassung der in den Quellen gegebenen Merkmale bleiben unter richtiger Verhältnisbestimmung der primären und der sekundären Züge. Sie gelangt dann zu der Definition: **Das Wesen der Sünde besteht in der glaubenslosen Abkehr von dem in Christus offenbarten Gott und in der egoistischen und lieblosen Zukehr zur Welt und zum eigenen Ich. Aus diesem Verhalten erwächst mit Notwendigkeit ein Ueberwiegen der Sinnlichkeit über den Geist, das innere Disharmonie und Unwahrheit im Gefolge hat.**

II.

Der Ursprung der Sünde.

Nachdem das Wesen der Sünde bestimmt ist, drängt sich die Frage nach ihrem Ursprung auf. Diese Frage wird umso drängender, wenn wir an die Feststellungen in der Lehre von der Schöpfung und dem Urstand denken. Der Mensch wurde gut geschaffen und befand sich in dem Zustand einer — wenn in den Formen auch noch so schlichten — Verbundenheit mit Gott.

Die **Heilige Schrift** Alten wie Neuen Testamentes vertritt die Meinung, daß der Ursprung der Sünde in die ersten Anfänge des individuellen wie generellen Menschheitslebens zurückreicht. Besonders deutlich kommt diese Tatsache dadurch zum Ausdruck, daß die Bibel niemand außer Jesus für sündenrein erklärt. In allen übrigen Menschen und in allen Generationen der Menschheit ist die Sünde von Anbeginn vorhanden. (Gen. 8, 21; Psalm 51, 7; 58, 4; Matth. 7, 11; 15, 19; 18, 7; Paulus, Johannes.) Positiv über die Entstehung der Sünde spricht sich Genesis 3 aus. Der Sinn dieses in der neueren Zeit sehr verschieden ausgelegten Kapitels in Bezug auf unsre Frage formuliert der Erlanger Alt-

testamentler Lotz treffend dahin: „Die Sünde stellt sich als gegen den wohlbekannten Willen Gottes gerichtet dar, nicht etwa nur als Verfehlung dessen, was als das Richtige hätte erkannt werden sollen. Sie entspringt aus der zweifachen Wurzel böser Begehrlichkeit und schnöden Mißtrauens gegen Gott und zeigt alle Merkmale der richtigen Sünde.“ Der Mensch ist zur Sünde durch eine Tat des Ungehorsams und der sinnlichen Lust gekommen. Im Neuen Testament geht besonders Paulus Römer 5 auf die Frage nach der Entstehung der Sünde ein. Aus dieser Stelle ergibt sich zunächst, daß die Sünde nicht immer in der Welt gewesen ist. Sie hat einen Anfang gehabt. Die Uebertretung Adams hat sie hervorgerufen. Seitdem ist sie zur allbeherrschenden Macht geworden. Alle kommenden Generationen und neu entstehenden Individien sündigen wie Adam. Bei richtiger Exegese dieser Stelle ist zwar nicht direkt gesagt, daß „in Adam“ alle sündigten und durch Adams Erbe zur Sünde genötigt werden. Aber im Zusammenhang mit dem von Paulus und der Schrift sonst vertretenen Traduzianismus ist doch die zugrundeliegende Vorstellung die, daß alle Sünde in der Welt ihren letzten Ursprung in einer freien unsittlichen Willenstat und in einem Ungehorsam des ersten Menschen Gott gegenüber hat. Die Schrift führt mithin die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen auf das Erbe seiner Väter und dieses bis zu dem ersten Menschen zurück. Die **Bekenntnisschriften** der Reformation gehen in den gleichen Bahnen. Die Sünde des einzelnen Menschen wird aus der Erbsünde erklärt, diese aber aus einer Tat Adams. — Schaut der Christ in sein eigenes **Innere,** so kann er wohl von einer einzelnen Sünde und einer besonderen Leidenschaft sagen, daß sie erst allmählich in diesem oder jenem Stadium seines bewußten Lebens auftrat. Aber die Grundrichtung, aus welcher auch diese einzelne Sünde erwuchs, findet der Christ soweit er auch in der eigenen Erinnerung rückwärts schreitet, stetig vor. Auch bei andern Menschen beobachtet er den Rückgang ihrer Sünden bis in die frühste Jugend. Schaut der Christ in die Geschichte der Menschheit zurück, so findet er niemals eine „gute, alte Zeit,“ in welcher die Menschen sündlos waren. Er beobachtet vielmehr, daß die Menschen stets, wie er und seine eigene Generation, glaubens- und lieblos, egoistisch und sinnlich gerichtet waren. Die Sünde gehört zu dem zeitlos menschlichen Wesen. Dann aber ist es ein notwendiger aus der unmittelbaren Lebenserfahrung und Menschheitskunde erwachsender Schluß, daß die Sünde nicht bei jedem Einzelnen erneut entspringt, sondern daß sie aus dem Erbe der Väter erwächst. Der Einzelne wird zum Sünder als Glied der sündigen Menschheit. Woher aber die Menschheit als ganze die Sünde hat, darauf gibt die unmittelbare christliche Erfahrung keine Antwort mehr, sondern nur die geschichtliche Ueberlieferung und Offenbarung der Bibel. Die christliche Erfahrung verbietet nur die

eine Erklärung, welche die Sünde auf Gott zurückführen will. Der Christ, der Gott als den Heiligen erlebt hat, kann diesen nicht zum Urheber der Menschheitssünde machen.

Die **christliche Theologie** hat fast allgemein den Ursprung der Sünde in dem einzelnen Menschen auf die Erbsünde zurückgeführt. Tertullian und Ambrosius haben die Lehre von der Erbsünde angebahnt, Augustin hat sie besonders streng durchgeführt. Der Katholizismus hat sie angenommen, der Altprotestantismus die Bedeutung der Erbsünde sehr stark unterstrichen. Der Rationalismus und der Neuprotestantismus haben die Lehre von der Erbsünde entweder ganz beseitigt oder stark umgedeutet. Ritschl hat behauptet, daß die Kinder eher mit einem Hang zum Guten als zum Bösen geboren werden. Aber auch er hat doch die Allgemeinheit der Sünde und ihren Ursprung vor dem einzelnen Sünder nicht geleugnet. Denn er meinte, daß jeder Mensch in ein Reich der Sünde hineingeboren und dadurch notwendig selbst zum Sünder würde.

Die christliche Lehre wird auch heute noch den Ursprung der Sünde im Einzelnen und in den verschiedenen Menschheitsgenerationen aus der Erbsünde erklären. Wie aller Besitz der Menschheit, so wird gerade ein Besitz von einer solchen Allgemeinheit, wie es die Sünde ist, vererbt. Diese Vererbung erfolgt in einem doppelten Sinn. **Der Einzelne wird mit Sündenanlage geboren und er wird zugleich in eine sündige Umwelt gestellt. Aus dem Aufeinanderwirken von innerer Disposition und äußerer Ansteckung kommt es** — wie bei einer Krankheit — **notwendig bei jedem einzelnen Menschen zur Sünde.**

Die Erbsünde erklärt aber doch nur das dauernde Neuentstehen der Sünde, nicht aber den ersten Ursprung der Sünde. Diesen führen Schrift und Bekenntnis **auf die Tat des ersten Menschen zurück.** Einer solchen Tat eine dauernde Nachwirkung für die ganze Menschheit beizumessen, ist wohl begründet. Denn es handelt sich bei ihr um eine vollkommene Richtungsänderung, um eine radikale Achsendrehung vom Himmel zur Erde, von Gott zur Welt, vom Geist zur Sinnlichkeit, vom Gehorsam zur Auflehnung, vom Glauben zu Unglauben. Sie beeinflußte das ganze Wesen des ersten Menschen in seinem weiteren Leben. Sie vergiftete zugleich die ganze Atmosphäre, in der er fortan lebte. Darum ist es wohlbegreiflich, daß er seinen Kindern die Disposition zu einer sündigen Richtungsänderung vererbte und sie in einer Welt aufwachsen ließ, in der ihnen von früh an die sündigen Motive begegneten.

Aber mit der Lehre von der Erbsünde und von der sündigen Urtat Adams ist erst der eine Gedankenkreis zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Sünde erledigt, denn jetzt erhebt sich das **ernste Problem, wie dem von Gott gut geschaffenen Men-**

schen der Gedanke und die Kraft zum Bösen kommen konnte. Die Geschichte der christlichen Theologie zeigt nur einige wenige typische Lösungen dieser Frage, mit denen eine Auseinandersetzung notwendig ist. Die eine scheut sich nicht auch den Sturz Adams auf Gott zurückzuführen. Es ist der sogenannte **Supralapsarismus,** der Gottes positive prädestinierende Wirksamkeit schon supra „oberhalb" des Falles beginnen läßt. Augustin kommt diesem Gedanken nur nahe, Calvin hat ihn mit aller Schärfe in seiner Institutio mehrfach ausgesprochen. Aber auch Luther vertritt neben der Schuld Adams den Gedanken, daß sein Fall auf Gott zurückginge. Heißt es doch in De Servo Arbitrio: „Cur permisit Adam ruere? Non quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod vult." Sogar in Augustana XIX schimmert noch dieser Gedanke durch, in positiver Wendung im deutschen Text, in negativer im lateinischen. „Wiewohl Gott der Allmächtige die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirkt doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, **so Gott die Hand abgetan** (‚non adjuvante deo') sich von Gott zum Argen gewandt hat." Allein bei aller Anerkennung der religiösen Energie und Glaubenskraft der Reformatoren müssen wir aus religiös sittlichen Gründen **jede direkte oder indirekte Beteiligung Gottes am Ursprung der Sünde ablehnen.** Denn wenn man diese Vorstellung wirklich durchdenkt, dann leidet entweder die Heiligkeit Gottes, denn ein Gott der selbst Sünde schafft, kann sie nicht mehr als der Heilige verwerfen — oder die Sünde verliert mehr und mehr den Charakter wirklicher Sünde. Das Letztere wird besonders deutlich bei der modernen Zurückführung der Sünde auf Gott, wie sie sich zum Beispiel bei Schleiermacher und Hegel findet. Nach Schleiermacher entwickelt sich die Sünde mit Notwendigkeit aus dem schon durch die Schöpfung besetzten Vorsprung des Fleisches vor dem Geist; bei Hegel ist die Sünde die notwendige und vorwärtstreibende Antithese, die der Thesis gegenüber tritt. Bei beiden Denkern hört die Sünde auf wirklicher Gegensatz wider das Göttliche zu sein, um statt dessen ein indirektes Gebilde Gottes und ein Mittel für die Förderung der Menschheit zu werden.

Eine zweite typische Erklärung **führt den Ursprung des Bösen** in der Menschheit auf den Anreiz und die Verführung eines außer- und vormenschlichen Bösen, **auf den Teufel zurück.** So geschieht es zum Beispiel in der oben wiedergegebenen Stelle aus Augustana XIX. Die Stellungnahme zu dieser Erklärung nötigt zunächst die Frage aufzuwerfen, **nach der Existenz und dem Wesen des Teufels,** um dann erst zu überlegen, ob eine Zurückführung der menschlichen Sünde auf den Teufel eine vollkommen befriedigende Auskunft über den ersten Ursprung des Bösen gibt.

Im **Alten Testament** tritt der Satan erst auf den späteren Stufen der Offenbarungsgeschichte deutlich hervor. Er wird hier streng antidualistisch aufgefaßt. Denn obwohl er im Widerspruch zu Gott steht, untersteht er doch Gottes Herrschaft, der seine Wirksamkeit überwaltet und begrenzt. Das kommt besonders deutlich im Buch Hiob zum Ausdruck, aber auch Sacharja 3. Im **Neuen Testament** wird der Gegensatz zwischen Gott und dem Satan noch schärfer unterstrichen, ohne daß aber auch hier ein Dualismus in dem Sinn vertreten würde, wie es in der Zarathustrareligion mit der Annahme zweier gleich ewiger Götter, eines guten und eines bösen, der Fall ist. „Unbeschadet der unbeschränkten Allmacht und Herrschaft Gottes kennt Jesus den Satan als böse gottfeindliche Person, des Satans Reich als das Herrschaftsgebiet, welches vernichtet werden muß, wenn das Reich Gottes kommen soll. Jesus fragt nicht, woher der Satan diese Macht habe, sondern setzt sie einfach voraus." (Feine: Biblische Theologie des Neuen Testamentes.) Der Teufel erscheint im Neuen Testament vor allem als Gegner des Messias und seines Werkes, als Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31; 16, 11; 2. Kor. 4, 4), dessen Herrschaftsgebiet Sünde, Uebel, Tod ist (1. Joh. 3, 8; Apg. 10, 38; Hebr. 2, 14). Es besteht ein Reich des Bösen mit einer Vielzahl von Geistern (Matth. 25, 41; 12, 26). Ueber einen vorzeitlichen Fall und damit den Ursprung des Satans sagen bei richtiger Auslegung Stellen wie Luk. 10, 38; Joh. 8, 44; 1. Joh. 3, 8 nichts aus. Die Aussagen 2. Petri 2, 4; Judas 6 beziehen sich auf Genesis 6, 1. Die Heilige Schrift und gerade auch Jesus erkennen mithin mit aller Bestimmtheit die Existenz eines Teufels an und sehen in ihm eine im schärfsten sittlich religiösen Gegensatz zu Gott stehende geistige Persönlichkeit, deren Machtbereich die Sünde ist. Sie wird aber metaphysisch Gott nicht gleichgestellt, sondern untersteht letzlich auch seiner Macht. Ueber die Entstehung des Teufels und damit den Ursprung des Bösen überhaupt enthält die Schrift keine Lehre.

Der Glaube an einen persönlichen Teufel hat in **der Kirche** und auch bei ihren führenden Theologen stets geherrscht. Besonders in der Kampfeszeit mit dem Heidentum spielte der Teufel eine gewaltige Rolle, da man im Heidentum das Gebiet seiner ungebrochenen Herrschaft sah. Im späteren Mittelalter erfuhr der Teufelsglaube eine doppelte Verderbung, welche die Hauptursache für seine weitgehende Ablehnung in der modernen Welt wurde. Der Teufelsglaube verband sich aufs engste mit dem Hexenglauben, mit diesem Aberglauben und seinen furchtbaren praktischen Konsequenzen in den Hexenverfolgungen. Sodann aber verlor der Teufel vielfach seinen Ernst; er wurde zum dummen Teufel, der in den theatralischen Spielen die Rolle des Clowns erhielt. Die **Reformation** hat auch erst allmählich den Teufelsglauben vom Hexenglauben zu

lösen gelernt, aber die hat besonders durch Luther dem Teufel wieder höllische Majestät verliehen und dem sittlich religiösen Ernst des Teufelsglauben betont. So sagt Luther einmal: „Ein Christ soll das wissen, daß er mitten unter den Teufeln sitze und daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock und Hemde, ja näher denn seine eigene Haut, daß er rings um uns her sei und wir also stets mit ihm im Feld liegen." Im 18. Jahrhundert wurde dem Teufel zunächst seine Persönlichkeit entzogen; die Aufklärung nahm ihm jegliche Macht, in die Natur einzugreifen. Man beschränkte den Teufel auf die Repräsentation des moralischen Bösen und dessen Anregung. Er verlor aber auch die Bedeutung des Anregers und wurde zum Begriff des Bösen, das nicht außerhalb des Menschen, sondern nur in dessen Herzen selbst ein Dasein hat. Diese rationalistische Beiseiteschiebung des Teufelsglaubens wurde noch überboten durch eine scharfsinnige Kritik, die der Anfänger der neueren Theologie, **Schleiermacher** in Paragraph 44 und 45 seiner Glaubenslehre an ihm übte. Schleiermacher machte besonders geltend, daß beharrliche Bosheit und ausgezeichnete Klugheit, wie sie beide dem Teufel zugeschrieben würden, nicht miteinander zusammen bestehen könnten. Denn seine Klugheit müßte dem Teufel die Vergeblichkeit seines Kampfes gegen Gott klar machen, oder wenn sie das nicht täte, dann wäre er dumm, aber auch ungefährlich. Allein die dialektisch rationale Unvereinbarkeit beider Eigenschaften wird durch Tatsachen der Wirklichkeit in ihrem Gewicht beschränkt, da sich gerade auch in der Menschheit nicht selten höchste Klugheit und stärkste Bosheit miteinander vereint zeigte. Der Teufel ist — das gilt es schon Schleiermacher gegenüber zu betonen — eine irrationale Größe, aber darum gerade eine wirkliche.

Unter dem Einfluß Schleiermachers haben nicht wenige **Theologen des 19. Jahrhunderts** den Teufelsglauben abgelehnt, aber es sind neben den streng kirchlich gerichteten Theologen doch auch manche andre Männer aus spekulativen Gründen besonders für den Teufelsglauben eingetreten. Im besondern Maß gilt das von dem Philosophen **Schelling,** der in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung sich auf das eingehendste mit der Teufelslehre beschäftigt hat und im Interesse einer metaphysischen Verstärkung des Bösen den Teufel ebenso anerkannte wie ihn antidualistisch Gott unterordnete. Unter den neueren Theologen hat **Schlatter** in positiver Weise zur Teufelslehre Stellung genommen und sich besonders bemüht, auch die Motive im religiösen Erleben herauszuarbeiten, die zum Gedanken an einen Teufel führen. Er sagt: „Den Anlaß, an die im Jenseits vorhandene Bosheit zu denken, haben wir dann, wenn neue originale Antriebe zur Sünde hervortreten, die über das hinausgehen, was uns die Geschichte vermittelte und dann, wenn das vollendete Resultat der Sünde sichtbar wird

und die Einigung des Willens mit der Bosheit eintritt, die aus ihr den bleibenden Charakter des Menschen macht." So fein auch diese Beobachtungen Schlatters sind, wird man doch sagen müssen, daß im unmittelbaren religiösen Erleben keine absolut festen Kriterien vorhanden sind, durch die sich entscheiden läßt, ob eine Sünde ihren Ursprung im eigenen Wesen, in der umgebenden Welt oder im Teufel hat. Die Teufelsvorstellung ruht wesentlich auf der biblischen Offenbarung und dem kirchlichen Zeugnis. Sie ist darum zwar nicht dogmatisch so allseitig begründet, wie die aus allen drei Quellen sich ergebenden Lehren, aber doch genügend fundamentiert.

Es liegt keinerlei Anlaß vor, die Teufelsvorstellung, wenn man von ihr allen volkstümlichen Aberglauben abstreift, abzulehnen. **Im Anschluß an die Bibel wird man vielmehr die Existenz eines Teufels bejahen, dessen Wesen als reiner Egoismus zu bestimmen ist. Er muß metaphysisch unter Gott stehend gedacht werden, das heißt als ein Geschöpf, dem weder die gleiche Ewigkeit wie Gott zukommt.** Sonst würde ein metaphysischer Dualismus entstehen, der mit dem religiösen Monismus und christlichem Monotheismus im Widerspruch stände. **Auf der andern Seite darf aber die Bosheit des Teufels nicht** — weder direkt noch indirekt — **auf Gott zurückgeführt werden:** denn sonst verlöre — nach der schon einmal aufgestellten Alternative — entweder Gott seine Heiligkeit oder die Sünde ihre radikale Gegensätzlichkeit wider das Gute. Beide Merkmale, den metaphysischen Monismus und den ethischen Dualismus, rational zu vereinigen gelingt nicht. **Daraus aber ergibt sich, daß der Teufel und mit ihm das Böse eine irrationale, paradoxe, geheimnisvoll-unerklärliche Größe ist.**

Mit der Anerkennung eines Teufels ist der Ursprung des Bösen nur in eine höhere übermenschliche Sphäre verlegt, nicht aber die Entstehung des Bösen überhaupt aufgehellt. Kann man doch jetzt die Frage nach dem **Ursprung des Teufels** selbst stellen. Man verweist zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Teufels auf das Vermögen der **Freiheit,** kraft deren ein guter Engel den Abfall vollzogen habe, wohl aus dem bösen Motive des Egoismus und der Eitelkeit. Allein bei einem wirklich scharfen Durchdenken des Wesens der Freiheit, deren genauere Untersuchung nicht der Dogmatik, sondern der Ethik zukommt, ergibt sich, daß auch der Rekurs auf die Freiheit nicht wirklich ausreicht, um den Ursprung des Bösen zu erklären. Der gute Engel, der zum Teufel wurde, hätte das böse Motiv aus sich selbst erzeugen müssen, da für ihn keine andre Macht der Verführung in Betracht kam. In diesem Fall aber hätte der Engel in der Welt des Lichtes ein völlig neues, ja gegensätzliches Gebilde „Das Böse" erstmalig hervorgerufen. Er hätte eine „Creatio ex nihilo" vollzogen und sich durch sie als gleichmächtig, gleichschöpferisch wie Gott selbst erwiesen. Der Teufel ge-

wänne den Charakter eines wirklichen Schöpfer-Gottes. Dann ständen wir aber wieder bei dem aus christlichen Motiven schon verworfenen metaphysischen Dualismus. Sagt man aber, der Teufel brauchte nicht in gleicher Weise das Böse selbsttätig zu schaffen, wie es Gott mit dem Guten getan hatte, sondern nur zu wählen zwischen dem guten und bösen Motiv, so müßte das Böse wie das Gute schon vorhanden gewesen sein. Da aber in dieser Welt des Lichtes bisher nur Gott existierte, müßte dann dieser das Gute wie das Böse geschaffen haben. Ja Gott müßte noch mehr getan haben, indem er das Gute zunächst so anziehend gestaltete, daß alle Engel einschließlich des späteren Teufels es wählten, dann aber seine Anziehungskraft für den Teufel so vermindert haben, daß er statt des Guten nunmehr das Böse wählen konnte. Gott würde mithin — bei der sogenannten Wahlfreiheit des Teufels — zum Urheber nicht nur des bösen Motives, sondern auch seiner Wahl. Dieser ethische Monismus ist aber für den Christen ebenso unerträglich wie der metaphysische Dualismus. Aus der geschilderten Scylla und Carybdis gibt es nur den einzigen Ausweg, daß man sein Schiff garnicht in ihre Gewässer einfahren läßt, sondern vorher anhält. **Der letzte Ursprung des Bösen bleibt dem menschlichen Denken unzugänglich; es liegt im Geheimnis des Irrationalen.** Die von uns angenommene Existenz des Teufels erklärt mithin nicht den letzten metaphysischen Ursprung des Bösen, sondern bestenfalls dessen Eintritt in unsre Welt.

Wir nehmen nunmehr wieder unsern Hauptgedankengang auf und fragen, ob denn durch die Zurückführung auf die Verführung des Teufels wenigstens **der Fall Adams erklärt wird.** In der Tat wird durch diese Annahme verständlich, wie an den ersten Menschen ein böses Motiv herankommen konnte, während er bis dahin im Paradies nur Gott und das Gute kennen gelernt hatte. Für die tatsächliche Wahl des Bösen statt des Guten scheint sich als Erklärungsmittel auch hier „die Freiheit" darzubieten. Allein diese Freiheit war ja bisher allein in der Richtung auf das Gute ausgeübt und determiniert; sie mußte sich jetzt in entgegengesetzte Richtung wenden, um das Böse statt des Guten zu wählen. Das aber war nur möglich, wenn die Anziehungskraft des Bösen mächtiger war wie die des Guten, der Teufel stärker war als Gott — Gedanken die einen durchaus unchristlichen Charakter tragen. Auch in diesem Fall verwickelt schärferes Nachdenken in Widersprüche oder in unerträgliche Konsequenzen. Darum ergibt sich das Resultat: **So gewiß die Zurückführung des adamitischen Falles auf eine Versuchung des Teufels nach der Bibel eine Tatsache ist, so wenig wird dadurch rational der Ursprung des Bösen auch in der Menschenwelt erklärt.**

Alle Theorien, die den erstmaligen Eintritt des Bösen aufhellen wollen, sei es nun, daß sie Gott oder den Teufel, oder die Freiheit

heranziehen, lichten das dunkle Geheimnis nicht. **Die Sünde und ihr Ursprung ist ein sittlich und logisch irrationelles Faktum, das nicht erklärt werden kann und** wie wir abschließend hinzufügen **auch garnicht erklärt werden darf.** Das Böse ist der Gegensatz, die Störung der von Gott, dem Schöpfer, gesetzten natürlichen und damit vernünftigen und seinsollenden Ordnungen. Eine natürliche und vernünftige Erklärung des Bösen würde ihm aber den Wesenscharakter der Unnatürlichkeit und Unvernünftigkeit rauben. Man würde begreifen, warum es sein konnte, ja sein konnte und damit sein Wesen als des „Nichtseinsollenden" zerstören. **Die Sünde als das Irrationelle kann und darf nicht erklärt werden.** Fange ich erst an eine einzelne meiner Sünden zu begreifen, dann beginne ich sie auch bald zu entschuldigen und sie nicht mehr als eine wirklich böse Tat anzusehen. Jedes Verständnis einer Sünde führt zu der Theorie: „Tout comprendre c'est tout pardonner." Das gilt auch in Bezug auf die Sünde überhaupt. Darum ist dem menschlichen Denken die logische Erklärung des Ursprunges der Sünde verwehrt, weil eine solche ihr Wesen zerstören würde. **Die Unerklärbarkeit der Sünde ergibt sich aus ihrem Wesen: sie ist ein rationaler Verlust, aber ein sittlich religiöser Gewinn.**

III.

Die Folgen der Sünde.

Ist für die theoretische Betrachtung die Frage nach dem Ursprung der Sünde von besonderer Bedeutung, so liegt das praktische Schwergewicht auf ihren Folgen. Schrift, Bekenntnis und Erfahrung richten ihr Augenmerk darum im besonderen Maße auf die Folgen der Sünde.

Schon das **Alte Testament** verknüpft mit einer nicht zu überbietenden einzigartigen Energie die Sünde mit der Schuld in den Psalmen wie bei den Propheten und im Gesetz. Alle sittlichen und sozialen Verschuldungen treten unter den religiösen Gesichtspunkt der Nichterfüllung des göttlichen Willens. Sie rufen darum eine Störung des persönlichen Verhältnisses zu Gott hervor. Alle diese Gedankenreihen bleiben im **Neuen Testament** von Bestand (Matth. 6, 17; Luk. 7, 41; Röm. 1—3; 5, 19; Gal. 5, 3; 1. Kor. 11, 27; Jak. 2, 10). Eine Abstufung der Schuld findet sich angedeutet Lev. 4; Matth. 5, 22; Röm. 1, 28—32 und zwar nach dem Maß der Bewußtheit und Willentlichkeit. Dieses aber wird nicht vom Menschen, sondern von Gott festgestellt, der größer ist als unser Herz und darum strenger aber auch milder richten kann (1. Joh. 3, 20). Für den Gedanken einer reinen Erbschuld könnte Psalm 51, 7 und Röm. 5, 18 und 19 herangezogen werden, doch nötigt gerade Röm. 5, 12 zur Hinzunahme der persönlichen Schuld, weil dort auch die persönliche Sünde berücksichtigt wird.

Das reformatorische **Bekenntnis** legt, im Unterschied zum Katholizismus, besonders Gewicht auf den Schuldencharakter der Sünde und gerade auch der Erbsünde, die nach Augustana II ist: „damnans et afferens aeternam mortem."

In seiner religiösen **Erfahrung** ist der Christ sich einmal dessen bewußt, daß er selbst die Sünde will. Sie ist ein Stück und Bestandteil seines Wollens und Wissens, seiner bewußten geistigen Persönlichkeit. Er schafft sich die Sündenziele oder übernimmt sie doch bewußt, wenn sie ihm von andrer Seite dargeboten werden. Anderseits hat er aber auch das lebhafte Empfinden, daß die Sünde ihn unterwirft und er unter ihrer Macht steht, wie es Paulus Röm. 7 geschildert hat. Der ersteren Beobachtung entspricht das Erlebnis der Sünde als Schuld. Wenn ich sündige, tue ich das nicht, was ich soll und tue vielmehr das, was ich nicht soll; das heißt aber ich lade Schuld auf mich. Dadurch aber störe ich mein Verhältnis zu Gott, denn ich lehne mich gegen seinen persönlichen Willen auf. Die Erfahrung der Sünde als Macht läßt sie als eine Hemmung des gesamten sittlich religiösen, ja alles höheren geistigen Lebens erscheinen. Als solche macht sie die Erreichung aller religiösen und sittlichen Ideale unmöglich, sie gibt dem Fleisch einen Vorsprung vor dem Geist und hat innere Disharmonie im Gefolge. In diesen Erscheinungen erfährt der Christ zugleich eine gottgewollte Straffolge der Sünde.

In der christlichen **Theologie** aller Zeiten besteht darin Einstimmigkeit, daß die Sünde Schuld im Gefolge hat. Nur darin besteht eine Differenz zwischen der älteren Theologie und den meisten neueren Theologen, daß jene auch eine reine Erbschuld anerkennt, während diese erst dann von einer Schuld reden wollen, wenn auch eine persönliche Betätigung mit in Betracht kommt.

Man wird **das Wesen der Sündenschuld darin zu sehen haben, daß der Mensch die ihm als Geschöpf Gottes zukommenden Pflichten nicht erfüllt und durch diesen Ungehorsam das persönliche Verhältnis zu Gott stört.** Ursache und Gegenstand der Schuld ist in erster Linie und gleichmäßig die sündige Grundrichtung, während die einzelnen Sünden je nach der Beteiligung des Wissens und Wollens einer Abstufung des Schuldcharakters unterliegen, den endgültig nur Gott bestimmen kann. Die in der Schuld vorausgesetzte Betätigung besteht darin, daß der Mensch die von innen und außen kommenden Sündenreize, wie sie in der Erbsünde zusammengefaßt sind, in sein individuelles Wissen und Wollen aufnimmt. Er macht sie zur dauernden Richtung seines persönlichen Wesens, obwohl er im Gewissen und durch Gesetz wie Evangelium ihr Nichtseinsollen erfährt. Bei der auch für die Sünde unmöglichen scharfen Scheidung zwischen ererbtem und erworbenem Besitz ist der Moment, in dem die Sünde im strengen Sinn schuldhaften Charakter gewinnt,

nicht genau zu fixieren. Eignet auch jedem Einzelnen durch seinen Zusammenhang mit dem ganzen Geschlecht Mitverantwortlichkeit und darum auch Schuld für dessen Zustand, so unterscheidet sich doch diese Gesamtschuld von der persönlichen und besteht mit der letzteren immer nur zusammen.

Der Charakter der Sünde, beziehungsweise die Folge der Sünde als eine die Gesamtheit wie den Einzelnen knechtende **Macht** ist schon durch die Erbsünde gegeben. Darum erscheint der Mensch nach der Schrift als unter die Sünde geknechtet und unfähig sich sittlich religiös so zu betätigen, wie Gott es in seiner Offenbarung vorhat. Wer Sünde tut, der wird der Sünde Knecht. Diese besonders von Augustin als Folge der Sünde stark betonte „misera necessitas peccandi" ist vom Katholizismus abgeschwächt, von Luther dagegen besonders in „De servo arbitrio" betont. Augustana XVIII sagt darum vom Sünder: „non habet vim sine spiritu efficiendae spiritualis justitiae" — eine Position, die von der Konkordienformel noch verschärft wird. **Demnach ist der menschliche Wille durch die Macht der Sünde schlechthin unfrei zum Christlich-Guten und unfähig sich selbst die Erlösung zu schaffen.**

Als weitere Folgen der Sünde erscheinen nach Schrift und Bekenntnis in einer Fülle von Stellen die verschiedensten geistlichen, geistigen und leiblichen **Uebel** bis zu ihrer Spitze im gegenwärtigen Tod. Die Verknüpfung von Sündenschuld und Uebeln ist jedoch nur für die ganze Menschheit eine adäquate Folge. Dagegen wird der Schluß von dem Maß, der von einem Einzelnen erlittenen Uebel auf das besondre Maß seiner persönlichen Sündenschuld abgelehnt (Hiob; Luk. 13, 1, 5; Joh. 9, 1—3).

Versteht man unter Uebel jede Lebenshemmung und Festhaltung auf der Stufe des Unvollkommenen und unter dem Tod den völligen Stillstand des Lebens gegenüber Gott wie der Welt, so fällt die Sünde selbst unter den Begriff des Grundübels und des Todes. Denn sie löst die normale Lebensbeziehung zu Gott und Welt und unterbindet den Kraftzustrom von der Seite Gottes. Infolgedessen treten auch alle weiteren Lebenshemmungen als eine Folge der Sünde auf. Hat die Sünde als Fleisch eine sinnliche Seite an sich, so ist es begreiflich, daß auch sinnliche Uebel bis zum leiblichen Tod als Sündenfolge auftreten können.

So folgt der Sünde die Schuld, der geknechtete Wille und das Uebel — alle drei zugleich Strafen Gottes. Aber die Sünde hat doch auch noch eine andre Folge — die Erlösung und das Erbarmen Gottes. Diesen Gedanken drückt ergreifend ein Augustinisches Wort aus, das die Brücke von der Sünde zur Erlösung schlägt: „O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est. O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem."

Das Problem des Wunders.

Von W. Petersmann.

III. Kapitel.

Die Empirisierung des Wunderbegriffs: Das empirische Wunder.

1.

Das Problem.

Wir haben das originale und das epigonale Wunder untersucht, das heißt wir haben den urtümlichen religiösen Sinn des Wunders festgestellt und ebendanach die Arten und Motive seiner Rationalisierung verfolgt. Jetzt bleibt uns noch übrig ein drittes dogmatisches Problem. Es umfaßt das empirische Wunder. Das heißt wir haben — in dogmatischer Fragestellung — den **Wunderbegriff zu empirisieren, seine Empirie, seinen Ort in der Tatsächlichkeit der Welt und Natur** zu ermitteln. Es soll sich hier für unsre Linien vor allem handeln um das Problem, wie Offenbarung und Wunder geschehen inbezug auf die Gesetzlichkeit und Ordnung der empirischen Natur. Zweierlei ist dabei von vornherein zu beachten. Einmal daß diese Frage nicht die erste ist in der Wunderproblematik, sondern nur erörtert werden sollte auf dem Grund der beiden Vorhergehenden. Zum zweiten, daß man diese Frage richtig stellt. Sie lautet nicht: Ist Durchbrechung des Naturzusammenhangs möglich? Sondern: Wie geschieht das Wunder, dessen originalen Sinn wir oben als „Wunder" über die Erscheinung und Offenbarung Gottes bestimmt haben, in der empirischen Ordnung der Welt? Wir behandeln in unsrer Untersuchungsreihe lediglich die **dogmatische** Frage. Die apologetische Frage mit ihrer die Grenzen aufweisenden aggressiven Haltung gegenüber einer rational-epigonalen Naturwissenschaft, die sich hier anschließen müßte, würden wir in einer weiteren zweiten Untersuchungsreihe nach der ersten dogmatischen erörtern müssen.

2.

Erste grobe und vorläufige Untersuchung der Empirie.

Wir werfen zunächst einen ersten vorläufigen Blick auf die Empirie selber, im Sinne der Beobachtung des Naturverlaufs, um eine erste grobe empirische Antwort auf unsre Frage zu bekommen. Das Wunder ist die religiöse Erfahrung einer Tatsache, die für uns den Primat und ersten Platz beansprucht. Gottes Offenbarung und Gottes Wunder finden statt. Die Frage ist nur, für diese religiös-dogmatische Erfahrungswahrheit den empirischen Platz und das Verhältnis zur Naturordnung zu finden.

1. Wie handelt Gott inbezug auf die Natur und ihre Ordnung? Die Naturbeobachtung und zuletzt die exakte Naturwissen

schaft stellt fest die genaue Regelung des **Naturverlaufs** in bestimmter **Gesetzlichkeit**. Alle Ausnahmen und „Durchbrechungen" erweisen sich bei exakter Beobachtung, sofern sie dieser zugänglich gemacht werden können, als Ungenauigkeiten der Beobachtung oder Formulierung der Tatsachen in Naivität und Unkenntnis der Naturregeln. So sind die Wunder dieser traditionellen Art in der Moderne, dem Zeitalter der genauen empirischen Beobachtung, weit seltener geworden im Gegensatz zu ihrer Fülle in der naiven Antike und im naiven Mittelalter.

2. Dieser Satz von der **unverbrüchlichen Regelhaftigkeit des Naturverlaufs** ist nicht nur ein weltlich-irdischer, ein empirisch-naturwissenschaftlicher. Er kann in dem gewaltigen Eindruck der regelhaften beständigen Gottesschöpfung durchaus auch ein echt und tief **religiöser** werden, Ausdruck einer Offenbarung. Denken wir unter anderm an den 148. Psalm, ein kräftig wiegendes Beispiel gerade um dieses Alters willen, weil aus einer Zeit der naturwissenschaftlichen Naivität und Weltanschauungslosigkeit:

„Lobet ihn, ihr Himmel allenthalben
Und die Wasser, die oben am Himmel sind.
Die sollen loben den Namen des Herrn.
Denn er gebot, da wurden sie geschaffen.
Er hält sie immer und ewiglich.
Er ordnet sie, daß sie nicht anders gehen dürfen."

3. Wir müssen also weiter fragen: **Besteht Raum für Gottes Wunder, Offenbarung, Erscheinen und Handeln innerhalb dieser Naturgesetzlichkeit?** Zweifellos. Naturgesetz und Naturordnung meinen nur eine Regelmäßigkeit der Abfolge von Geschehnissen. Es ist eine bestimmte Ordnungshaftigkeit der Welt.

Zwar muß man sich hier vor Subjektivitäten hüten, wie sie ein naturwissenschaftlich geschulter Standpunkt leicht bringen kann. Man kann nicht einfach sagen, indem man das Wunder subjektiv nimmt, daß die religiöse Betrachtung eben den Natur und Weltverlauf in den Begriffen von Offenbarung und Wunder anschaue und denke, während die naturwissenschaftliche Betrachtung ihn in ihrer Weise als im naturgesetzlichen Kausalnexus geregelt anschaue und denke. Es handelt sich um die **objektive** Verknüpfung beider.

Ebenso ist es keine genügende Lösung, objektiv als Regelmäßigkeiten und Ordnungen der Fülle der Weltwirklichkeit einfach nebeneinander zu stellen die naturgesetzliche, ästhetische, moralische und religiöse Ordnung. Man kann zwar die schöngeistige Ordnung neben die naturgesetzlich-kausale stellen als zwei objektive Ordnungen, die unabhängig voneinander die Weltwirklichkeitsmasse nach andern Gesichtspunkten regeln. Aber man kann schon nicht mehr die naturgesetzliche Ordnung als in voller Unabhängigkeit von einander un-

tersuchen und denken. Und noch weniger die naturwissenschaftliche und religiöse. Sie stehen nicht nebeneinander, sondern greifen **ineinander.** Das ist die auf jeden Fall zu stellende Frage: Ob die naturgesetzliche Ordnung Raum läßt für die moralische und religiöse, ob sie **Raum hat für die Freiheit des sittlichen Handelns des Menschen und die des göttlichen Handelns.** Nicht das Schöngeistige, wohl aber das Sittliche und Religiöse beansprucht Raum für seine Faktoren im naturgesetzlichen Ursachenzusammenhang. Die naturgesetzliche Ordnung hat diesen Raum. Sie erschöpft nicht in ihrem regelhaften Kausalnexus die Weltwirklichkeit. Keine sogenannte wissenschaftliche Psychologie kann die Tatsache einer (sittlichen) Entscheidungsfreiheit in der Wahl der Motive leugnen. Eine scharfe Untersuchung, Beobachtung und Analyse, vor allem strenge Selbstbeobachtung und Selbstanalyse wird immer auf diesen frei entscheidenden Willen stoßen müssen — ihr freilich oft ein Stein des Anstoßes oder mehr noch des Ueberspringens, in ihrer Rationalisierungstendenz. Die empirische Tatsache selber aber wird unterstrichen durch die moralische Tatsache von Gewissen und Schuldbewußtsein. Der Mensch handelt frei und schöpferisch wie auch verantwortungsvoll **in den Regeln und im Zusammenhang der Naturordnung.** Durch diese Entscheidungsfreiheit des Menschen ist schon der vielgerühmte und vielgefürchtete Ursachenzusammenhang natur- wie geschichtswissenschaftlicher und psychologischer Art als deterministischer (!) gefallen. Auf den **Geist und die geistig-seelische Motivation des Menschen** aber kann **Gott als wirksam** gedacht werden (Gewissen). So ist hier zunächst schon ein klares Einfallstor des göttlichen Wirkens in die Welt sichtbar.

Ein zweites ist ebenso deutlich aufweisbar im naturgesetzlich geregelten Ursachenzusammenhang. Das Naturgesetz selber ist nichts als tatsächliche Erfahrungsregelmäßigkeit in konditionaler Formulierung. Die Ursache aber im Ursachenzusammenhang erschöpft nie zureichend die Wirkung. Das Genie ist nicht das bloße Produkt seiner „ursachlichen" Bedingungen. Hier ist immer ein Neues über den Ursachenbestand Hinausliegendes eingetreten, das aus ihm gar nicht erklärt werden kann. Man spricht hier von **schöperischer** Synthese der vorhandenen Elemente. Das „Schöpferische" zeigt deutlich das originale **Unableitbare** an im natürlich-geschichtlichen Zusammenhang.

Es mag genügen hier diese beiden Einfallstore göttlichen Wirkens bei vollem Bestehenbleiben des naturgesetzlichen Zusammenhangs aufgewiesen zu haben. Diese empirische Untersuchung ist nur eine vorläufige, für die Zwecke unsrer dogmatischen Fragestellung. Die weitere überbleibt einer weiteren besondern Reihe der apologetischen Fragestellung.

4. Wir fassen dogmatisch weiter die Regeln der Naturordnung durchaus als **Regeln und Ordnungsgesetze der göttlichen Schöpfung.** Es ist nicht einsichtig, warum **Gott sein Offenbarungs- und Wunderhandeln** nicht **in seinen Schöpfungsgesetzen** und Schöpfungsordnungen betreiben sollte. Im Gegenteil: Mit dieser dogmatischen Konzeption ist ein solches Benutzen, ist das Handeln in der Naturordnung durchaus **näherliegend** als ein Durchbrechen seiner eigenen Setzungen. Es muß daran erinnert werden, daß die Existenz von Offenbarung und Wunder im original-religiösen Sinn nicht im geringsten abhängt von der Beantwortung dieser empirischen Frage.

5. Dieser Weg der Ueberlegung und Konzeption, daß das empirische Wunder in der geregelten Schöpfungsordnung auftritt und verläuft, im Gegensatz zu der traditionellen Konzeption des Wunders gerade als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, wird nun noch günstig bestärkt durch die Einbeziehung unsrer früheren Untersuchungen über das epigonale Wunder. Wir sahen dort, wie jene **traditionell geläufige Definition des Wunders** durchaus **eine rationale Epigonalisierung** bedeutet, deren Motive wir nach verschiedenen Seiten aufgedeckt und bloßgelegt haben. Diese traditionelle Wunderbestimmung existiert nicht nur aus dem Allgemeinmotiv supernaturalistischer Rationalisierung, sondern heute zumal aus dem sozialen Motiv der sakralisierenden Traditionalisierung. Das ist besonders deutlich im Protestantismus. Das Wunder in diesem Sinn ist begrenzt auf das biblische Wunder der sakralen Tradition, der Heiligen Schrift.

3.

Die religiös-dogmatischen Interessenpunkte. Gegen und für die Gesetzlichkeit Gottes.

Hinter dieser empirischen Frage und Debatte stehen bestimmte wesentliche religiöse Interessenpunkte, die zugleich wichtige dogmatisch-theologische Interessen- und Problempunkte sind.

1. Auf der einen Seite steht das Interesse an der **Absolutheit, Unbedingtheit** Gottes. Gott kann nicht an Gesetzlichkeit gebunden sein. Dieser Gesichtspunkt wird meist unter der Idee der **Allmacht** von den Supernaturalisten geltend gemacht. Gottes Macht und Wille ist frei, nicht gebunden an die Regelwege der Naturgesetze. Die Frömmigkeit sträubt sich gegen einen an Schranken gebundenen Gott.

Zu dieser supernaturalistischen Begründung ist manches Kritische zu sagen, das auch zur Klärung des Problems dient. Diese empirische Wunderkonzeption und ihre Begründung richtet sich einmal nicht so sehr gegen einen empirischen Wunderbegriff, wie wir ihn oben dargelegt haben: Gott, der seine Wunder und Offenbarungen frei schöpferisch wirkt in den Regelwegen seiner Schöpfung.

Sie richtet sich vielmehr mehr oder weniger klar gegen den naturwissenschaftlichen Rationalismus und sein Dogma von der Erschöpfung der Wirklichkeit des Weltgeschehens in dem naturgesetzlichen Zusammenhang, gegen die naturalistisch verkümmerte Wunderkonzeption. — Ferner ist hier der Allmachtsgedanke meist nur sekundär als religiöser Gesichtspunkt hineingebracht. Er ist mehr oder weniger meist nur apologetisch herangeholt. Die eigentliche Konzeption des Wunders als Durchbrechung des Naturzusammenhangs geht nicht religiös auf ihn zurück. Sie ist vielmehr primär eine Epigonalisierungserscheinung, wie wir sie oben entwickelt haben, eine Rationalisierung, eine massive Veranschaulichung des „Wunders." Der religiöse Gesichtspunkt der Allmacht, Absolutheit und Unbedingtheit Gottes ist uns hier aber nicht ein Hilfsmoment bloß — sondern ein zentraler, primärer Interessenpunkt in unsrer dogmatischen Frage. — Zum dritten: Dieser Gesichtspunkt der absoluten Ungebundenheit und Allmacht ist meist nicht zur Konsequenz gebracht. Er ist nur und allein bezogen auf die Frage von absoluter Allmacht und Naturgesetzlichkeit. Daneben stellt man mit ruhigstem dogmatisch-theologischen Gewissen die ganz gesetzlichen Eigenschaftsprädikate Gottes: seine Liebe, seine Gerechtigkeit usw. An diese Gesetzlichkeiten religiös-sittlicher Art also bleibt Gott gebunden, bleibt in ihren Schranken — trotz seiner Absolutheit und Allmacht, in Geltung gebracht gegenüber der naturgesetzlichen Ordnung seiner Welt. Nein, das Problem muß bis zur Konsequenz erörtert werden: Absolutheit, Unbedingtheit, Ungebundenheit, Schrankenlosigkeit Gottes? Oder im Gegensatz dazu: Gesetzlichkeit, Gebundenheit Gottes an Ordnungen und Normen religiös-sittlicher, ästhetischer, logischer, naturgesetzlicher Art? — Und zuletzt ist diese Frage scharf zu teilen in die Frage nach der ideellen und nach der empirischen Gesetzlichkeit. Und die Frage nach der empirischen Gesetzlichkeit zerfällt wieder in die nach der empirischen Gesetzlichkeit inbezug auf die himmlisch-ideale Empirie und die empirische Gesetzlichkeit inbezug auf die irdisch-rationale Empirie. Wir werden unsre Fragestellung nach diesen Gesichtspunkten zu spezifizieren haben.

2. Der zweite, antipodische und zugleich wohl eine Antinomie begründende Interessenpunkt ist der an der **Gesetzlichkeit Gottes.** Die Gesetzlichkeit, zumal die religiös-sittliche, wird als objektiv, als schlechthin gültig empfunden, als eine Gesetzlichkeit, in der auch Gott selber steht.

In unsrer Debatte nun des empirischen Wunders wird dieser Gesichtspunkt vor allem hereingebracht unter der Idee der **Moralität** Gottes, der moralischen Persönlichkeit und moralischen Beständigkeit Gottes. Man kämpft heftig gegen den Willkürgott, dessen Charakter sich etwa darin äußern soll, daß er Ordnungen durchbricht. Diese Ordnungen sind dazu noch seine eigenen Schöpfungsordnungen.

Wir haben auch diese Stellung näher kritisch zu untersuchen. Was kann mit der moralischen Beständigkeit, die Gottes Charakter zentral ausdrücken soll entgegen der Charakteristik des absoluten Willkürgottes, gemeint sein? Einmal kann mit dieser Betonung hier bezweckt sein: Den alten Wunderbegriff der Durchbrechung des Naturzusammenhangs beiseite zu schieben, indem man den Gottesbegriff der absoluten Willkür, auf dem er beruhe, einfach ersetzt und echter verchristlicht durch einen Gottesbegriff der Moralität, dessen Wunder dann bestünde in Aeußerung moralisch-spiritueller Teleologie, in Mitteilung seiner Gemeinschaft und seines Heils.[1]) Wir haben Richtigkeit und Einseitigkeit dieser religiös tüchtigen und kräftigen Wunderkonzeption für die Erfassung des Wesens des Wunders schon oben klargestellt. Hier kommt in Betracht, daß mit dieser Betonung der Moralität Gottes als seiner zentralen Charaktereigenschaft die empirische Frage des Wunders noch nicht entschieden ist. Das Wunder, die Offenbarung des persönlich-moralischen Gottes mag sehr wohl in Wegen erscheinen, die die Naturregeln durchbrechen. Warum sollten sie — dogmatisch angesehen — nicht? Das freilich ist richtig, daß in solchen Durchbrechungen an sich das moralisch-tiefe Wesen des christlichen Gottesbegriffs nicht erfaßt ist — oder sollte in besonderen Fällen nicht doch gerade die moralische Anschauung eine solche Durchbrechung am liebsten erwarten? — Wir kommen damit zu einer zweiten Möglichkeit der Verwendung der Moralität Gottes in dieser Fragestellung. Man könnte vielleicht die Gesetzlichkeit Gottes inbezug auf die Naturordnung begründen wollen mit seiner Moralität. Weil Gott eine moralische beständige Persönlichkeit ist, wird er Beständigkeit in seinem Naturwirken und Naturwie Weltordnen einhalten. Aber Beständigkeit an sich ist noch nicht moralisch und kann aus Moralität nicht abgeleitet werden. Der Begriff Beständigkeit kann ja auch auf üble unmoralische Gewohnheiten bezogen werden. So begründet die moralische Zuverlässigkeit Gottes nicht direkt ein Einhalten der Naturregeln. Die moralische Gesetzlichkeit begründet bei weitem nicht die Naturgesetzlichkeit Gottes, die Regelhaftigkeit und Gleichheit der Mittel und Wege seines Eingreifens, Erscheinens, Sich-Offenbarens im Welt- und Naturverlauf. Es muß mit noch schärferem Akzent als schon oben, gesagt werden, daß eine moralische Beständigkeit, Festigkeit, Regelhaftigkeit und Zuverlässigkeit auch in jeweilig wechselnden, verschiedenen Wegen und Mitteln handeln und sich äußern kann. Und noch schärfer hier als oben muß die Frage gestellt werden: Gibt es nicht Lagen, in denen der Mensch gerade um der moralischen Gesetzlichkeit, Beständigkeit, Regelhaftigkeit Gottes willen eine naturgesetzliche Unbeständigkeit, Unregelhaftigkeit, eine Durchbrechung der Na-

[1]) So etwa also wohl W. A. Brown.

turgesetzlichkeit verlangen und erwarten möchte? Die Theodizee, die praktische Lebensfrage eben gerade der Moralität Gottes, die ja darauf ausgeht, die moralische Gesetzlichkeit in Gottes Art und Wirken dem Glauben zu retten — fordert sie nicht oft genug in der Geschichte ein Wunder im traditionellen Sinn? Ein Eingreifen Gottes vom Himmel her unvermittelt in die empirische Situation, die hoffnungslos ist, was die Kausalitäten der natürlich-geschichtlichen Ordnung angeht? Einen „deus ex machina," der die notvolle Verstrickung aus natürlichen Ursachen zerreißt, um den ungerecht-unmoralisch waltenden Naturzusammenhang in Leben, Geschick und Geschichte gerecht zu gestalten, moralisch zu korrigieren? — Diese direkte Begründung ist also nicht möglich. Eher möglich wäre eine indirekte Begründung der naturgesetzlichen Beständigkeit durch die moralische. Sobald man nämlich meint: Die Moralität Gottes als Vertrauenswürdigkeit erfordere, daß der religiöse Eindruck von der regelhaften Beständigkeit des Naturverlaufs, der Schöpfungsordnung nicht täusche. Aber so ist die Verknüpfung von moralisch und naturleitender Gesetzlichkeit nicht direkt, unmittelbar. Ihre Verknüpfung ist gar nicht die Gesetzlichkeit, sondern zwischen beiden steht vermittelnd jener religiöse Eindruck von der Schöpfung. Dieser Eindruck könnte ergänzt werden durch die Offenbarung besondrer Wunderakte neben, über diesem Regelwirken. Die supernaturalistische Weltanschauung hält ja auch beide Eindrücke zusammen, von jenem regulären Gotteswirken in Schöpfung und Erhaltung und jenem außergewöhnlichen Gotteswirken im Wunder.

Entscheidend ist vielmehr eine Verbindung von Moralgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit, von Moralbeständigkeit und Naturbeständigkeit für Gott, die mindestens in der Schärfe der Klarheit nicht beachtet und geltend gemacht wird. Es ist die Parallelisierung und Analogie beider Gesetzlichkeiten, der moralisch-religiösen und der naturgesetzlichen. Es handelt sich dann um **die große generelle Frage von Gott und Gesetzlichkeit,** von der die moralische und die naturgesetzliche dann nur Teile, Erscheinungen sind.

Wir müssen uns freilich klar darüber sein, daß wir hiermit zwei artverschiedene Gesetzlichkeiten unter den Oberbegriff der Gesetzlichkeit bringen: Die ethischen Soll-, Wert-, Norm-Gesetzlichkeiten religiös-moralischer und die ontischen Sein-, Regel-, Empirie-Gesetzlichkeiten naturwissenschaftlicher Art. Die dogmatisch-metaphysische Begründung für das Recht einer solchen Zusammenfassung können wir hier um des Raumes willen nicht geben. Es kann nur auf einiges hingewiesen werden. Die ästhetischen und die logischen Gesetzlichkeiten sind in gewissem Sinn Soll- und Seins-Gesetzlichkeiten zugleich. Das Aesthetische ist nicht nur eine Norm der Welt- und Selbstgestaltung, sondern zugleich eine Gesetzlichkeit der Natur, eine Regelhaftigkeit des Universums wie es ist. Man kann auch sagen,

daß in Heil, Himmel, Reich Gottes alle Norm-Gesetzlichkeiten zugleich Seins-Gesetzlichkeiten sind. Was sein soll oder sollte, ist dort auch zugleich. Die Idealität ist dort zugleich Natur, und man könnte sagen, daß dort die Idealitätsgesetzlichkeiten zugleich Naturgesetzlichkeiten sind. Die Sittlichkeit ist dort, nach echt lutherischen Gedanken, spontan naturhaft. Man könnte sagen, daß im Heil, im Himmel, die Normgesetzlichkeiten (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Schönheit usw.) ihre Seinserscheinung im geregelten Kosmos gefunden haben, und daß dann letztlich alle Naturgesetzlichkeit spekulativ erkennbar und erklärbar ist aus diesem Zusammenhang mit der Realisation der Normgesetzlichkeiten in der Regelgesetzlichkeit des Kosmos. Doch kann darauf hier nun nicht näher eingegangen werden.

Wir stellen also hier diese große dogmatische Frage von Gott und Gesetzlichkeit — wie wir sie schon generell im Anfang aufgeworfen haben, in dem allgemeinen Interessenkontrast zwischen der **Absolutheit und der Gesetzlichkeit Gottes.** Wir drehen uns vornehmlich um den Pol der Gesetzlichkeit, gehen von ihm aus, weil unsre vorläufige grobe Untersuchung der Empirie die Gesetzlichkeit Gottes inbezug auf den Naturverlauf ergab. Anderseits scheiden wir deutlich zwischen der prinzipiellen, ideellen Gesetzlichkeit Gottes und seiner empirischen. Wir behandeln zunächst die Frage der ideellen Gesetzlichkeit. Und zwar an jenem großen instruktiven Musterbeispiel der christlichen Geistesgeschichte, an der Kontroverse zwischen Scotismus und Thomismus. Dort ist die Frage klassisch gestellt. Dort kommt auch die Idealität des Problems des „Willkürgottes" zum Ausdruck. Das eigentliche tiefere Wesen des „Willkür"-Gottes und seiner Absolutheit und Allmacht beruht nicht (wie in der Debatte meist verwendet) darin, daß Gott empirisch willkürlich einbricht in die Schöpfungsordnungen der Natur. Anderseits — könnte nicht auch der prinzipiell gesetzliche Gott empirisch ungesetzlich verfahren, anders als die Ordnungen der rational-empirischen Welt?

4.

Das Problem der ideellen Gesetzlichkeit Gottes (Scotismus und Thomismus) und seine annähernde Lösung.

Das bekannte Problem ist das der Willkür oder der Gesetzlichkeit Gottes. Es lautet in der Frage der Moralität: Ist das Gute gut, weil Gott es so will — oder will Gott das Gute, weil es gut ist?

1. Zunächst geht schon aus dieser Formulierung hervor, daß man nicht fragt, ob Gott das Gute will. Das ist überhaupt vorausgesetzt. Es geht um das Problem der **ideellen,** nicht der empirischen Gesetzlichkeit Gottes. Die empirische Gesetzlichkeit Gottes, im Satz oben die moralische, ist anerkannt in beiden Systemen. Der scotische Gott ist Willkür. Es ist gewiß ganz richtig, daß dieser Will-

kürgott auch mehr willkürliche Durchbrechungen des Naturzusammenhangs vollführt als der thomistische rationale Gott — traditionelle Wunder, gemäß der naturwissenschaftlich naiven Weltanschauung des Mittelalters. Aber solche supernaturalistische Wunder der Durchbrechung kennt auch der Thomismus. Diese Willkür ist nicht die problematische im Kampf der beiden Systeme. Die positive Weltleitung zu Erhaltung wie Erlösung existiert, verläuft ordnungsmäßig. Die Frage ist die: ob Gott diese Weltordnung in ihrer bestehenden positiven Art willkürlich oder nach gesetzlichen rational normhaften und erklärlichen Maßstäben geschaffen habe. Die absolute Willkür Gottes ist gewissermaßen der ideelle Grund der empirischen Ordnungen, der Natur- und Gnadenordnungen. Gott ist ideel exlex, außer dem Gesetz. Empirisch aber ist er in Gesetz und Ordnungen.

2. Wir wenden uns nun zum **ideellen Problem selber. Ist unser christlicher Gott gesetzlich?** Ist er absolut oder durch Gesetz bestimmt? Ist er über oder unter dem Gesetz? Gibt es zum Beispiel ein moralisches Gesetz, dem Gott gehorchen muß? Was wir einsehen müssen, ist, daß dies Problem nicht ein historisches Antiquariatstück aus dem Museum des Mittelalters ist, sondern ein wesentliches Problem unsrer eigenen Dogmatik. Man folgt im allgemeinen naiv und unproblematisch dem thomistischen Rationalismus. Aber in diesem Fall kommt die Absolutheit Gottes nicht zu ihrem Recht. Es würde gewissermaßen dann einen andern Gott geben über Gott: Das moralische Gesetz wäre der Gott Gottes; er müßte ihm gehorchen.[2])

3. Bleibt dies Problem der Absolutheit oder Gesetzlichkeit Gottes ideell eine Antinomie in Gott, der menschlichen Vernunft unlösbar: das Paradox einer „coincidentia oppositorum," ein wunderliches Zusammenfallen zweier Gegensätze im selben Subjekt? Ein „Wunder"? Oder gibt es nicht wenigstens annähernde Lösungen? Wir tragen hier zwei solcher Lösungen vor, die wirklich tiefen Sinn haben. Rudolf Otto weist als annähernde Lösung, soweit ich mich erinnere, hin auf das naive Symbol: Gott ist die Liebe. Er weist hin auf die naive christliche Lösung der Frage, die liegt in der **Identifikation, der Ineinssetzung von Gott und Gesetz.** — Eine andre bemerkenswerte Lösung findet sich in Karl Holls Lutherbuch, dort, wo er handelt vom Unterschied zwischen Luther und dem Nominalismus (Scotismus-Okkamismus). Der Nominalismus, sagt Holl, war theologisch nicht fähig, Freiheit und Gesetzesgehorsam in seiner Gotteslehre zu vereinigen. Luther war imstande, das zu tun (in

[2]) Wie etwa, wenn ich mich recht erinnere, R. Otto es ausdrückt, der in seinen dogmatischen Ausführungen scharf das Problem wieder ins Auge faßt und darauf aufmerksam gemacht hat.

seiner Ethik): ein wirklicher Christ hat die Freiheit eines rechten Christenmenschen, die freier und froher Gesetzesgehorsam ist. In dieser Linie also würde, nach Holls Gedankengängen, die Kombination von Gesetzesgehorsam und Freiheit in Gott liegen. Um es auf eine Formel zu bringen, die Holl wohl nicht verwendet, die mir aber die Lösung am klarsten auszudrücken und einzuprägen scheint: **Spontaneität der Gesetzlichkeit** vereinigt die beiden Kontraste in Gott. Diese letzte Formel der Spontaneität ist der ethische, die Formel und Vorstellung der Identifikation der ontologische Ausdruck der gleichen Lösung.

5.

Das Problem der empirischen Gesetzlichkeit Gottes und seine annähernde Lösung.

Ist Gott nun ideell gesetzlich, so ist er es natürlich auch empirisch. Ja selbst doch nach scotistischer Systematik war der ideell absolute Willkürgott empirisch in Ordnungen und Gesetz. Doch ist die Frage nach der empirischen Gesetzlichkeit Gottes nur insofern nun überflüssig, als sie die himmlische Empirie betrifft. Wir fragen aber in dieser letzten Frage dogmatisch nach der **irdisch-rationalen Empirie dieser unsrer Welt.** Diese Welt steht nicht mehr im „Urstand," sondern im Abfall, im Unheil, in der Verlorenheit — so sagen die religiös dogmatischen Symbole. Darum besteht irgendeine Verschiedenheit und Kluft zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Paradies und dem verfluchten Acker. Wir werden auf diese schwierige Problematik also unser Auge neu richten müssen.

1. Um das zu tun, führen wir am besten wieder ein die **Analogie der moralischen Gesetzlichkeit Gottes.** Wir kehren damit zurück zu jener Betonung des moralischen Charakters in Gott von Seiten jener, die gegen die traditionelle Wunderkonzeption als Durchbrechung des Naturzusammenhangs religiös angehen. Wie also Gott gesetzlich und beständig ist im moralischen Gebiet, so ist er es auch, analog, im naturgesetzlichen. Ist aber denn moralische Gesetzlichkeit eine wirkliche Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt? Ist Gottes Weltleitung moralisch? Die sittliche Weltordnung ist eine die Menschen verpflichtende Ordnung, eine Normgesetzlichkeit dieser Welt. Aber gibt es nicht bestimmte wichtige Punkte in der religiösen Erfahrung, die darauf hinweisen, daß Gott eben nicht handelt in den Wegen und Bahnen der moralischen Weltordnung?

Gibt es nicht bestimmte Punkte, die hinweisen gewissermaßen auf **„Durchbrechungen der moralgesetzlichen Weltordnung"?** Man vergleiche nur den Gottesbegriff Jesu: Die Erfahrung des Gottes, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte? Denken wir nur an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, an die Durchbrechungen der moralischen Idee des Lohnes in der Ethik Jesu, die

ganze Idee der **Gnade,** die Erfahrung der **Prädestination** und Elektion, die harte Frage der **Theodizee,** die soviel moralisch-frommen Menschen zu schaffen gemacht hat, von Hiob und den Psalmen an bis zum Weltkrieg.

Zur Lösung dieser Erscheinung ist bemerkenswert und weiterführend, was Martin Luther über die Prädestination denkt, die ja durchaus ein solches **moralisches „Wunder"** ist. Auch hier ist Gott **gerecht** irgendwie **in einem höhern** Sinn. Nur ist diese Gerechtigkeit unsern rationalen Augen, die auf das Natürlich-Rationale dieser Welt beschränkt sind, verborgen, „wunderlich," irrational, bis wir nach dem Tod sie sehen und erkennen, durchschauen. — Es würden also **diese Durchbrechungen der natürlich-sittlichen Weltordnung** hinweisen auf eine **höhere himmlische Ordnung und Gerechtigkeitsgesetzlichkeit,** die hier eingreift.

2. Wie steht es nun mit der Analogie von moralgesetzlicher und naturgesetzlicher Gebundenheit Gottes? Ist nun nicht gerade diese Analogie, welche die naturgesetzliche Ordentlichkeit Gottes unterstützen sollte aus der moral-gesetzlichen Ordentlichkeit und Beständigkeit — ist sie nun nicht gerade zerstörerisch, fatal? Die Geister, die man rief, wird man nicht wieder los. Würde man nicht nach Analogie der Moralgesetzlichkeit Gottes auch hier im Gebiet der Naturgesetzlichkeit postulieren, fordern und erwarten müssen eine **höhere himmlische Naturordnung und Naturgesetzlichkeit, nach der Gott Wunder vollbringt als Einbrüche in die naturgesetzliche rationale Weltordnung?** Würde nicht gerade so die thomistische oder eine ähnliche supernaturalistische Wunderanschauung erwiesen werden?

Hier liegt ganz zweifellos das letzte und schwierigste Problem. Es reicht tief in die christliche **Heilsmetaphysik** hinein. Wir begegnen dieser besonderen Näherung der Glaubensmetaphysik zum zweiten Mal und können ihr hier nicht ganz ausweichen. Aber sie kann hier natürlich nur schattenhaft angedeutet werden. Die natürliche Welt ist nicht die ideale, himmlische, die Heilswelt. Sie ist die gefallene Schöpfung. Ihre Ordnungen sind nicht die der himmlischen übernatürlichen Welt, der transzendenten Welt. **Die übernatürlichen Ordnungen der Heilswelt, der himmlischen Welt oder Welten sind von höherer Art** (vergleiche die Symbolik der Unheils- und Heilsgeschichte vom Sündenfall bis zur apokalyptischen Welterneuerung). Wenn nun Gott sich selber, seinen Heiligen Geist, seine Offenbarung, sein Heil, Wesenheiten der himmlischen Heilswelt, hineinbringt in diese natürliche Welt, über die Welterhaltung hinaus zum großen Zweck der Heilung und Erlösung, muß da nicht die rationale Ordnung durchbrochen werden durch Eindringen der Ordnung der Heilswelt? Wie analog ja die moralische Weltordnung durchbrochen und ersetzt wird durch eine höhere Ethosordnung der Heilswelt? (Gnadenordnung, Prädestination usw.)

3. Bestimmte Linien aus dieser Fragestellung sollen noch skiziert werden. Zunächst weiß die natürliche rationale Beobachtung und Naturwissenschaft, durchaus in Einklang mit der religiösen Erfahrung, **nichts** von einer **groben** Durchbrechung der **äußerlichen** Naturordnung. Solche Durchbrechung und Ersetzung müßte sichtbar sein für alle, auch die nicht religiösen Augen. Und sie müßte zu allen Zeiten geschehen. Und gerade originale religiöse Erfahrung erkennt und anerkennt doch Gottes offenbarende, wunderwirkende Aktivität innerhalb dieser natürlichen Ordnung. Wir stehen hier ganz auf dem Boden des in unsern vorangehenden beiden ersten Kapiteln über das originale Wunder und das epigonale Wunder Gesagten, und ebenso demgemäß auf dem Boden der vorläufigen Naturbeobachtung im Anfang dieses dritten Kapitels.

Weiter dann: Die supranaturale Ordnung der Heilswelt würde nicht zerstörend, zerschlagend, zerbrechend in die naturale Ordnung der rationalen Abfallswelt einbrechen, sondern **erhöhend, stärkend, kräftigend, beschleunigend.** Es ist gewiß richtig, daß echt protestantische, radikale Art den Abstand und Widerwert der rationalen Welt und des rationalen Menschen in schärfster nackt-realster Beleuchtung sieht[3]) im Gegensatz zum harmonisierenden Katholizismus und Humanismus. Ihm ist Offenbarung und Wunder Revolution, Umwälzung, Umstülpung des Natürlichen. Aber seine Augen sind damit eben gerichtet auf die negativen, die Abfallselemente in unsrer Welt. Sobald er diesen Abstand als tiefe Kluft des Widerwertes radikal festgestellt hat (das eben tut Mystik, Katholizismus und Humanismus nicht), dann wendet auch er seinen Blick auf die positiven, die Schöpfungs- und Erhaltungselemente der rationalen Welt, erkennt und anerkennt hier die Anknüpfungspunkte. Die Ueberweltordnung greift auch ihm dann heilbringend, umbildend ein in die Weltordnung. Vielleicht spricht man protestantisch lieber, in stetem Hinblick auf die Abfallselemente, von **Transformation, Umbildung.** Man vergleiche daraufhin einmal in scharfer Analyse die empirischen Wunder, zumal auch die inneren Wunder. Man vergleiche auch analysierend die traditionelle Wunderapologetik: Zum Beispiel die beliebte Erklärung des Wunders von Kana, die Verwandlung des Wassers in Wein als Beschleunigung des natürlichen Prozesses.[4])

Zum dritten: Der Zielpunkt des Heils, der Heilsoffenbarung, des Wunders ist der **Mensch,** religiös angesehen Krone und Herr der Kreatur und Schöpfung. Durch seine Wegwendung von Gott, seinen Fall entstand die Verlorenheit der übrigen ganzen Welt, ihre Verhärtung und Normwidrigkeit. Ebenso wird nur durch seine Wie-

[3]) Neuerdings wieder besonders charakteristisch, wenn auch einseitig, die dialektische Theologie der Krisis: Barth, Gogarten, Brunner.

[4]) Wenn ich mich recht erinnere, nach Seeberg in R. E.

derzurückwendung zu Gott, besser durch sein Wieder-zurückgezogenwerden zu Gott durch Gottes Offenbarung und Wunder die Wiederzurückwendung der ganzen Schöpfung erfolgen. So wird Offenbarung und Wunder Gottes auf den Menschen zunächst sich richten und am Menschen geschehen. Er ist der Treffpunkt, wo die überweltliche Heilsweltordnung stößt auf die rationale Weltordnung der Erde.

Die **Seele** aber ist der Teil des Menschen, welcher der jenseitigen Welt am nächsten steht, ja ihr irgndwie schon oder noch angehört (Seelengrund der Mystiker, die Unsterblichkeit der Seele). So ist einleuchtend, daß die **Transformationen,** Durchbrechungen und Einbrechungen, die umbildenden Erhöhungen **am ersten erscheinen würden im seelischen Leben des Menschen.** Und wirklich, die Tatsachen erweisen diese Ueberlegungen als richtig. Die ersten großen Transformationen sind jene Wirkungen des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen: Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung („renovatio"). Sie sind innere Revolutionen. Und das nicht nur nach religiöser Erfahrung. Gerade die weltliche profane Psychologie stellt so gern Religion und Abnormität, pathologische Unordnungen zusammen mit einem gewissen Recht: Es handelt sich um Neuordnungen, Umbildungen. Ebenso bezeichnet auch der religiöse Terminus der **„renovatio,"** Erneuerung mit seinen verwandten Symbolen, daß hier Wiederherstellung, Renovation im Sinn umbildender, zurechtbildender Reparatur vorliegt: Transformation als Reformation in die ursprüngliche Ordnung der Heilswelt. Diese inneren Umordnungen geschehen als Analogen zu den in der Eschatologie, der Apokalyptik erwarteten gewaltigen, endlichen, äußeren Transformationen, der Umordnung der alten Schöpfung zurück in eine heilige supernaturale neue Schöpfung. Hier ist daran zu erinnern, daß gerade die originale religiöse Erfahrung Wunder am meisten und stärksten erfährt in ihrem inneren seelischen Leben.

So beginnt das Wunder vorerst im Spirituell-Seelischen, und dringt von dort hinüber ins Gebet der **rationalen Seele,** in Vernunft, Intellekt, Moralcharakter, eben durch Vermittlung der „renovierten" spirituellen Seele. Man denke an erstaunliche Heilgaben prophetisch-apostolischer Art, an Gaben prophetischer Hellsichtigkeit und Intuition und dergleichen mehr.

Von hier aus reichen dann die Wirkungen des empirischen Wunders ins **physische Leben.** Vor allem an die Heilwunder ist zu erinnern, nicht zuletzt an die biblischen. Wie weit diese Heilwunder dauernd erfolgreich sind und auch nicht allein Suggestiv-Heilungen nervöser Krankheiten, wie weit vielmehr diese Wunder auch wirksam eindringen mögen in das Gebiet der organischen Krankheiten, ist ein sehr schwieriges Problem. Es gehört dazu medizinisches Stu-

dium gesammelten Materials. Der suggestive Weg aber bezeichnet die Vermittlung durch das Seelisch-Geistige. (Der Glaube, den die Heilwunder erfordern. Wo Jesus keinen Glauben findet, kann er keine Wunder tun.) Er zeigt deutlich auch die psychologische Ordnungshaftigkeit des Wunders, aber auch die **Intensievierung dieser Ordnung.** — Ein einleuchtendes Beispiel gibt Franziskus von Assisi und das Wunder der Nägelmale in seiner Hand: Die Vermittlung der physischen Wunders durch das Geistlich-Geistige der Meditation; der Gang des Wunders in natürlich-psychologischen suggestiven Wegen, nicht ihr Zerbrechen und Zerstören; die Intensivierung, Höchststeigerung solch natürlicher Erscheinungen und Verläufe ins Abnorme, Uebernormale, Uebernatürliche.

4. Es ist nicht möglich, die ganze Frage hier weiter aufzurollen. Das würde heißen, das ganze System der Dogmatik und Apologetik zu entwickeln. Aber auch darin wäre es ja nicht möglich, ganz einfache simple Lösungen und Formeln zu erreichen. Der Eindruck des Mysteriösen, Unerforschlichen bleibt — je mehr gewiß je mehr man die Grenzen der naturwissenschaftlichen Feststellungsmöglichkeiten kennen lernt. Der Schleier des Unerforschbaren hängt für uns über diesen Dingen. So leben wir mehr im Glauben als im Schauen, Erkennen und Wissen. Dieser Schleier wird sich lüften erst beim Eingang ins Jenseits.

Eins muß noch gesagt werden. Es betrifft die Konsequenz unsrer entwickelten Linie und zugleich den Allgemeincharakter des evangelischen Christentums. Die wirklich durchdringende, vollständige, allgemeine Umwandlung und Ersetzung der rationalen Naturordnung durch die Heilsweltordnung ist der **apokalyptischen Eschatologie** überlassen, der neuschöpferischen Vollendung der Welt, dem Weltende, der Weltenwende. Dies würde sein die letzte große Offenbarung und das letzte große Wunder in dieser Reihe. Es ist das Wunder des vollendeten Gottesreiches. Es muß auf dem Boden des amerikanischen kalvinistisch aufklärerischen Rationalismus der Finger darauf gelegt werden, daß das Gottesreich in seinem größeren Teil immer Reich der Himmel, transzendente, Jenseits-Größe ist, und nur zu einem sehr kleinen, wenn auch sehr wesentlichen Bruchteil (Gottesgemeinschaft, Gottesherrschaft im Geist) innerhalb dieser Weltordnung antizipiert, vorweggenommen werden kann. Die beliebte rationale und oft genug auch da noch verflachte moralische Auffassung des Gottesreiches verkennt die Abfalls- und Widerwertelemente natürlicher Art, die dieser Welt inhärent sind, ihr anhängen (Prinzipien des Lebenskampfes in der ganzen Natur, der naturhafte Egoismus, instinktiviert und ins Biologische hineingedrungen). Ganz abgesehen davon, daß sie den vollen Erbsündencharakter und Widerwertcharakter der Sündhaftigkeit des Menschen meist auch nicht scharf ins Auge faßt. Unsre apokalyptisch-eschatologische Anschauung

aber ist urchristlich, evangelisch, echt-christlich; freilich unter Abstreifung unwesentlicher zeitgeschichtlicher Formen. In diesem vollen Sinn aber wollen wir **evangelisches Christentum** bestimmen als **die große Wundererwartung des Himmelreiches.**

Wir haben das Problem des Wunders als dogmatisches durchgeführt durch die verschiedenen Fragestellungen der Originalisierung, Epigonalisierung und Empirisierung des Wunderbegriffs. Wir sind ungebunden und unvoreingenommen durch traditionelle oder naturwissenschaftliche Vorurteile, das heißt in wissenschaftlicher Selbständigkeit den Weg der Untersuchung gegangen. Wir haben dabei versucht, Recht und Unrecht verschiedenster Wunderanschauungen am passenden Ort zu beleuchten — ja wir sind einen Weg gegangen, der begann mit der Abweisung des traditionellen Wunderbegriffs und endete mit einem Aufweis eines bestimmten Wahrheitselementes in der Bestimmung des Wunders als Durchbrechung der Naturordnung: Transformation, Umbildung der natürlichen Gesetzlichkeit der rationalen Welt nach der höheren Gesetzlichkeit der Heilswelt. Das gilt für das ethosgesetzliche Gebiet wie für das naturgesetzliche. Wohlverstanden, daß das ganz und gar nicht etwa die Rehabilitation des traditionellen Wunderbegriffs bedeuten kann. Unsre Ausführungen widersprechen sich nicht und bleiben insgesamt bestehen. — Was aber die inhaltlichen Ergebnisse angeht, so sind sie, dogmatisch gesprochen, positiv, das heißt sie entsprechen im wirklich Wesentlichen dem Glaubenserbe des evangelischen Christentums nach seinem echt religiösen Sinn. — So sind also unsre Gedankengänge und Ergebnisse als **wissenschaftlich-positiv** zu bezeichnen. Das ist aber eine Stellung, die wir für normativ halten — gegen Modernismus und Orthodoxie zugleich.

EDITORIALS

DOCTRINAL SERMONS OR "PRACTICAL", WHICH?

To judge from the kind of sermons we generally hear (and, perhaps, preach, too), the day of the doctrinal sermon seems to have passed. On Sunday evenings the writer sometimes goes to another church. Our city, as far as we know, boasts of no preachers of national repute. Of course, we are acquainted with only a small portion of the more than 200 ministers who occupy (English) Protestant pulpits here. Still we have listened to a number of them and must make the strange confession that in this limited circle there is but one whom we care to hear with any amount of frequency. It is Dr. M., an old man, ministering to a down-town church, of the Presbyterian persuasion. He has been in that pulpit for more than twenty years; resigned several years ago, to make room for Will. Hiram Foulkes, a man well known in Ohio and the East; and when Dr. Foulkes left to succeed Dr. Dawson of Newark, N. J., he was recalled again. Dr. M. is no orator in the established sense of the word. He has a raucous voice, very little and not very elegant gesture; and he reads his entire sermon!

Besides, he has decided other limitations. He is not an emotional speaker. He can make his audience smile a little at times, but he could never, by any manner of means, make them weep or thrill them. And still he has had big audiences through all these years. He is a man of the old school, never mentions the social gospel; believes in the influence of the Christian individual on his environment.

The reason that he has had such an undiminished influence throughout such a long period is 1) because every sermon is a literary gem. His style is concise—not a word too many—well chosen, with plenty of quotations from English prose and poetry. Every sermon could be printed as he delivers it, without the change of a word. And 2) because he is a moralizer. With a rare skill for psychological analysis he portrays human life, the life of the ordinary Christian with its foibles, pretenses, shams; its afflictions and trials; and its aspirations, common virtues and golden values. In other words, he preaches practical sermons. That is the reason we speak of him here. This old Presbyterian, who never mentions a single doubt as to doctrines, yet apparently never preaches on the doctrines. He knows, and deals with, plenty of moral problems:

but never have we heard him touch on those of the intellect. In his church they always sing the old gospel hymns. The "old-time religion," seems to be the tacitly assumed basis of preacher and people, but this basis is never examined in the light of modern thought.

To us that is a distinct shortcoming of his preaching, but his people don't seem to mind it. In our own church the trend seems to be going somewhat in the same direction.

To be sure, the socially awakened among us have enough problems to wrestle with. They are confronted with the one great problem of the application of the teachings of Christ to modern society. They say, how can an individual be saved, and stay saved, if his environment is unchristian? They feel that the great challenge of the hour lies in the glaring contrast between the ethics of Jesus and the ethics of modern industry. The Christian doctrines in the old sense of the word, however, are left by them out in the cold. They either take them for granted, or else a discussion of them is held to be worthless for all practical purposes.

And many of those who do not claim to be disciples of the social gospel to any large extent, feel out of their element in the doctrinal waters. Whatever may have been their attitude in the seminary, once they are in the actual ministry they succumb to the influence of the immediate demands of the situation. They are there to make the church grow, and if they happen to have the qualifications for an easy popularity, they are on the go from morning till evening and pretty soon have neither time nor aptitude for deeper study. They imagine they can make up by emotional warmth for the lack of searching thought, and they console themselves with the reflection that after all the simple gospel of Christ is all we need. Their influence on their fellow ministers is all against a live interest in scholarly study of any kind. Anything that doesn't justify itself by immediate success is to them idle theorizing. They want to employ methods that succeed in the short run, to find out perhaps when it is too late that they neglected the things that are of value in the long run. Our churches and ministers really have less excuse than Presbyterians or Methodists, when they so place a one-sided emphasis on the practical. Our church year, in its feastly cycle, compels us to give some attention, at least, to the facts of the life of Jesus; to consider, therefore, the doctrines of the incarnation, the atonement, the resurrection. The Lenten season that is now before us centers attention on the passion and death of the Lord. Is it sufficient to use those impressive last scenes of his life only as an emotional appeal, or are we not in duty bound to give our people some theory of atonement? Thought-

ful people often ask, why can God only forgive for Christ's sake? They want to know why Christ's death is central in the Christian scheme. It will not be necessary to revamp old lines of Christological thought, but some attempt should be made to make our preaching on this phase acceptable to modern minds. The same applies to the resurrection; or the inspiration of the bible; or to the foundations of our faith in God; or to the claim to absoluteness of the Christian religion; or to the evidences of our religious certitude.

All these matters are important. Preaching on them would largely be called doctrinal (having to do with fundamental aspects of our faith). The aim of such preaching is to give men an intelligent and reasonable faith; it makes for a well instructed membership. It raises the type of preaching and is bound to bring satisfaction to the thinking part of our membership. It is also, in the last analysis, eminently practical because the will, action, conduct is certainly influenced by intelligently held views on great principles. Horace Bushnell, one of the greatest New England divines, preached that kind of sermon in his day. They made him famous and his church strong. They are needed today, they will in the long run show practical results, but without a broad, well constructed and spiritually held doctrinal basis the preacher will eventually become a shallow moralist, a weariness to his people and a despair to himself.

EXTEMPORANEOUS SPEAKING

Some time ago the Federation of Evangelical Brotherhoods in one of our large cities had its annual banquet. The main speech of the evening was to be given by a former governor of the state. When the men were all assembled around the festive board, the ex-governor's office telephoned that he was called out of the city and consequently would be unable to deliver his address. Picture the consternation of the banquet committee! After a hurried conference they decided to call up a certain Baptist preacher, who had a reputation as a popular speaker. He accepted at once. At 8 P. M. the request was telephoned to him, and at 9 P. M. he was standing before his audience. He began by dispensing a number of somewhat vulgar but otherwsie very telling jokes, thereby putting his hearers into a friendly and animated mood. Then he passed over to his real subject giving us "reminiscences of some great men who had crossed his path," such as Dr. Gordon, of the Tremont Temple of Boston; Phillips Brooks; and, especially, Russell Conwell of Philadelphia, the founder of Temple University (the famous lecturer on "Acres of Diamonds"). He held his audience spellbound for three quarters of an hour. Seldom have we seen a large body of men so impressed, so pleased, so enthusiastic. And

all this when he had had no time for preparation. Of course, to the initiated it was clear that he had given the main part of his speech before, perhaps many times over; and that he had had a long experience of speaking at special occasions, otherwise he could never have acquired the ease and fluency with which he spoke. Still he adapted himself to the hour and the audience so naturally and quickly that it had all the effect of an impromptu effort.

How we envied that man for his gift, feeling that not one of the Evangelical men at that gathering could even remotely have equaled him. Running over some of the outstanding speakers in our Synod, we have heard a few that could do pretty well in a similar emergency, but they are as rare as prophets. If one, starting with a natural gift, wanted to excel in that line, it seems a liberal supply of jokes and a still more abundant supply of stories of a biographical kind would be an indispensable equipment. But he must have an aptitude for graphic description, for presenting thoughts in the concrete; otherwise he would soon weary his audience. Some ministers when delivering occasional speeches are apt to forget that they are not in the pulpit; and again, others are trying so hard to convince you they are not preaching that they outjest the most tongue-loose layman. With them the joke is the thing, instead of only the spice of the thing. They make people laugh but they don't make them think, and is not humor the play of *thought* on the incongruities of life?

Up to this we have only spoken of the happy opportunities of the extemporaneous gift for social occasions. But there is no doubt that it has its great uses for pulpit purposes, too. The late Dr. John, at one time editor of the "Friedensbote," had this gift in a remarkable degree. One time the district conference had convened and the one who was to preach the conference sermon did not turn up. They applied to Dr. John. He consented at once and then preached a sermon so well adapted and so naturally delivered that no one suspected it was the creature of the moment. Possibly Dr. John had recourse to old material, but he was able to dress it up so skillfully that it suited the occasion perfectly. It would perhaps be a good practice for us to always have a few sermons on different subjects "in pickle." We could then step in the breach when called upon, and the adapting and rearranging would still furnish occasion for extemporaneous action.

Vom Lesen.

Den älteren Lesern ist noch erinnerlich, was für einen tiefen Eindruck vor 25 bis 30 Jahren die Büchlein des Schweizer Professors Hilty, betitelt „Glück," auch bei uns machten. Mein Vorgänger im Amt, Pastor L. Haas, war ein besondrer Verehrer von Hilty und tat sein Bestes, um seinen Schriften und seinem Einfluß Geltung zu verschaffen. Und mit vollem Recht. Hilty sucht das Glück allein in inneren Faktoren, in letzter Hinsicht in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Er weiß schön und eindringlich den Gemütsfrieden zu schildern, den die Gnade ausgießt in dem gottergebenen Herzen. Er betont, daß nach der Absage an die Sünde nur die volle und positive Hingabe an die Zwecke des Reiches Gottes vor Rückfällen in das alte Wesen sichert. Obwohl Protestant, hat er doch ein besonders Verständnis für das reiche Gemütsleben der katholischen Heiligen.

Es eignet ihm eine ungeheure Belesenheit auf allen Gebieten, und in einem besondern Aufsatz über die Nützlichkeit regelmäßigen und methodischen Lesens gibt er beachtenswerte Ratschläge: Man soll alles Gute lesen (freilich macht er viele Abstriche: Fachschriften für Fachleute allein usw.). Man soll nichts Schlechtes oder Ueberflüssiges lesen. Man soll auf rechte Art lesen, das ist so, daß man das Gelesene verdaut und beherrscht.

In mehrfacher Hinsicht sind die Ansichten Hiltys der Kritik und der Einschränkung bedürftig. So wenn er sagt, man solle alles Gute (auch in den von ihm gegebenen Grenzen) lesen. Oder wenn er sagt, man soll alles im Grundtext lesen. Wie viele können denn zum Beispiel die griechischen und römischen Klassiker in der Ursprache lesen? Oder die italienischen, oder auch nur die französischen?

Wir legen daher den Ton bloß auf das rechte Lesen. Viel lesen und recht lesen können nur wenige miteinander verbinden. Die Lateiner haben da Recht mit ihrem „multum, non multa." Wenn man recht liest, so weiß man viel, das ist viel in einigen Dingen, wenn auch nicht „multa," vielerlei. Wir kennen Leute, die sich zahllose Bücher über das „Sozial Gospel" anschaffen, oder über die Evolution, aber dann nur an den vielen Büchern herumnaschen. Da wäre es besser, nach Hiltys Rat nur die „standard works" über den Gegenstand zu lesen, wie er empfiehlt: Darwin, Huxley, Marx, Lassalle, Fourier. Noch schlimmer ist der Fall einzelner — wir haben auch solche gekannt — die ihrer Bibliothek beinahe alles, was in der Theologie von Bedeutung erscheint, einverleiben und es dann im Schrank haben, aber nicht im Kopf.

Es ist empfehlenswert, ein Buch erst kursorisch zu lesen und sich die Hauptstellen zu merken, dann aber diese Hauptstellen noch

einmal gründlich nachzuprüfen. In jedem Buch gibt es Teile, die nur der Vollständigkeit halber behandelt werden, aber nichts eigentlich Neues enthalten („padding"). Der geübte Leser überschlägt die und hält sich an das, was der Verfasser an wirklich eigenem Material beibringt. Der verstorbene Professor Rauschenbusch hatte eine besondre Gabe solcher Auslese. Mit unfehlbarer Sicherheit bohrte er sich in das Mark eines Autors hinein und machte es sich so zu eigen, daß er es vollständig beherrschte. So machte er stets den Eindruck, daß er seine Sache von Grund auf verstand und fand doch Zeit, vielerlei Neuerscheinungen seine Aufmerksamkeit zu schenken. Es sind aber nur wenige mit der Gabe ausgestattet, zugleich schnell aufzufassen, und tief zu graben. Die meisten arbeiten mit einem Pfund, nicht mit fünf oder zehn. Wenn sie aber mit ihrem einen Pfund treu wuchern, so wird es doch reichlich Zinsen tragen.

Jedenfalls wird in unsrer geistig bewegten, kritischen und suchenden Zeit d e r Geistliche allein seinen Leuten Führerdienste leisten können, der in seiner Lektüre gut wählt und tatsächlich absorbiert.

Für die deutschen Mitarbeiter.

Die Verfasser deutscher Artikel werden gebeten, längere Anführungen in englischer Sprache zu **übersetzen,** oder aber sie **auf besondre Bogen zu schreiben.** Wenn das nicht geschieht, so erwächst dem Redakteur daraus zeitraubende Arbeit.

The Christian World

The Faith of the Universalist Church

From The Christian Leader, Boston, October 30, 1926

Marion D. Shutter

"After the way which they call heresy, so serve I the God of my fathers." Acts 24: 14.

These were the words of Paul, when arraigned for sedition before Felix at Caesarea. Paul denies that he has done anything unlawful or disorderly, but says: "I am simply looking at Him in a different light, and I am serving Him in a different way. I, indeed, follow the Nazarene; but he has given me some new ideas about God, and has taught me what I regard as a more acceptable service to Him. But your God is still my God. The God of Abraham, Isaac and Jacob is also the God of Jesus."

There are certain great facts in the Christian religion, the statements of which must change from time to time, to keep in harmony with advances in the world's general knowledge. All attempts at change, however, have raised the cry of heresy. "You are profaning the temple; you are destroying God; you are tearing the Bible to pieces; you are doing away with Christ!" As if a new conception of God could blot Him out of His universe! As well say that a new theory of light would pluck the sun from the skies, or a new theory of tides dry up the fountains of the great deep!

Speaking from the standpoint of the "heretics," or, to be more specific, of the Universalists, I shall try to give some account of the "way in which we worship the God of our Fathers," to restate our thought and faith concerning Him and concerning some of the other great elements of our religion.

1. Sources of Our Faith

Where do we get it?

1. *From the Bible.*

I do not mean by this that we believe the book to be infallible in its history and science; not that we believe it free from human limitations and mistakes; not that we believe it to be an inerrant oracle of deity.

But we find here the ideas and emotions of a people, dowered beyond any other with a genius for religion. We find here the records of experiences in which God spoke to their inmost souls; the truths that guided them to the highest and holiest development of character. Nor do we confine the spirit of inspiration to the Hebrews. We get our message from modern prophets and poets also. Literature is full of the divine thought and shapes that thought for our own age. The lips of the Eternal have not been silent all these centuries. The canon of Holy Scripture has never been closed;

2. *From Science.*

Not that science deals directly with any of the great questions of religion; but that its investigations and researches in the earth and among the stars, and in the world of living creatures, may modify our ideas of the God of the universe, His methods of activity, and the nature of His handiwork.

3. *From Psychology.*

We no longer accept the wholesale declarations of centuries ago concerning the nature of man, that pronounced him wholly depraved in all the faculties and parts of soul and body. We now study human nature itself, through the new psychology. From the pages of the soul written over with aspirations and fears and hopes and sorrows—written in scars of suffering, or tears of anguish, or characters of light—we seek to learn the true nature of this "beauty of the world, this paragon of animals."

4. *From History—past or in the making.*

The course of history is a revelation of God, the activities of the hour are signs of His presence. The pages of all history, no less than the history of Judea, are written by the finger of Jehovah—are divine as the parchments of the law, as the story of the first apostles of Christianity.

II. Nature of Our Faith

These are some of the sources from which we draw our faith. We are not confined to a microscopic examination of Biblical texts. Nature and Humanity are also sacred scripture. But what of the results?

Of these, two preliminary remarks: (1) There is general but not detailed agreement among us, and (2) under the influence of our teaching, many in all the churches have found their way to a larger faith.

1. *First, concerning God?*

The word is too large for definition. But we believe that God is *One*. We believe that he is *immanent* in His universe as the soul within the body, in opposition to the "individualized, outlined, limited being, who had planned and made the universe (in six days), and who ruled it from without, as a despot governs a kingdom." We believe that he exists, not as impersonal force, but as Intelligence, Purpose and Love, as well as power.

Without limiting or localizing God, or making Him merely a magnified man, there are certain elements of personality which we necessarily ascribe to Him. Everywhere we see signs of what, in man, we should call *intelligence;* everywhere a tendency to righteousness and retribution that, in man, we should say betokened a moral nature; everywhere, a purpose prevailingly beneficent that, in man, we should say indicated goodness. Judged, therefore, by the only stardard we possess, our reason, according to the only data we have, our own nature, we should say that the power back of all the universe and back of ourselves, which we call God, is also a power that works towards an end, works for righteousness, works for human perfection—*supremely good.*

2. *Second, concerning Jesus Christ?*

We believe that the essential nature of God was revealed in him, not as belonging to some race or order of beings above the human, but as one with us, our brother, our friend, our teacher and leader. The common distinction between human and divine is fictitious and arbitrary. God and Man are essentially alike—essentially the same in nature.

If by divinity be meant qualities that are God-like, exalted character, marvelous spiritual endowment, wonderful power of moral inspiration, a sense of oneness with the life and the goodness and the purpose of God—if these things be meant, then we believe that Jesus was Divine. Divinity does not lie in miraculous powers or supernatural birth; it lies in the soul that aspires to God and has caught the reflection of His glory.

The record of Christ's life on earth is embalmed in the fragmentary sketches that we find in the Gospels, and is to be read in the light of modern criticism and established scientific principles. But when all deductions are made, when all allowances for the growth of myth and legend are made—and that myth and legend mingle with the facts of his life related in the Gospels there can be no doubt—there still remains the figure of the supremest son of man, the sublimest Son of God.

We revere him today for the spirit he manifested and the ideals he created. We accept him as our Saviour—not by virtue of any bloody sacrifice, but by the inspiring qualities of his own character and example. We are to cultivate his spirit, to follow his teachings of love to God and man. These are the essential things; he who thus finds Christ and follows him is the real Christian, whatever he may think about Christ's rank and miracles.

3. *Third, concerning Man?*

Over against the idea that he is a fallen being we set the belief that he has risen and is still rising. Over against the doctrine that he is totally depraved, we set the facts of human nature, which show that there are germs and possibilities of goodness in his heart.

We have all had experiences that for the moment lifted us above the earth. There are times when we feel at peace within, and with all around and above us—times when we are generous, unselfish, loving and prayerful—times when we feel as if heaven were very near. What are these moments but intimations of states that may yet become permanent with the spirit? What are they but sray sunbeams stealing through thick foliage, bearing messages of the sun that shines unclouded above the forest? These radiant, transfigured seasons give evidence that we came from God and that we are on our way to Him.

We must also study human nature in the exceptionally good and great of earth. They are men. They show what human nature is capable of. The loftiest is linked to the lowest—the consummate blossom that disports in the sun from the topmost bough is brother of the unsightly roof that delves in the dark and dampness. Christ

himself is the great revealer of the divinity that inheres in human nature. He prays that his followers may be one with God, as he is one with the Father. It is a long way from average humanity to Jesus, but the virtues and graces which shine with such resplendent luster in him lie hidden and undeveloped in us.

4. *Fourth, concerning Destiny?*

We believe in the life hereafter, in the continued identity of the spirit. We believe that we are saved or lost here and now, as well as beyond. Salvation is righteousness; sin is itself damnation.

So long as there is sin, so long will there be suffering in this world or in any world. But this suffering, we believe, will be remedial and disciplinary. The old doctrine of endless torment we reject. It has been the nightmare of theology, the blight and bane of intellectual freedom. Suffering there will be, retribution will overtake the evil-doer, justice will be done. But beyond the penalty and the woe, beyond the anguish of remorse and the pangs of guilt, there arises the vision of ultimate deliverance and gladness. This vision throws a rainbow's arch over every life and lights a star of hope over every grave.

III. Application of Our Faith

This is the faith for which we stand. What shall we do with it?

1. We are often charged with preaching negations, with tearing down and failing to build. But nothing can be more positive than the faith just stated.

Is not the doctrine of the divine compassion as positive as the doctrine of divine wrath? Is not the doctrine of the rise of man as positive as that of his fall? Is not the doctrine of Christ's moral influence as positive as that of his vicarious sacrifice? Is not the doctrine of immortality with final restoration of all souls to purity and peace just as positive as the doctrine of immortality with the awful shadow of endless woe? If not, why not? We do not shatter for the sake of destruction. We do not take down a single structure of the past, but that we seek to erect a more modern one and a better one in its stead. To destroy for the sake of reconstruction is a work that may be of God.

2. If such views of God, of man, of Christ, and of destiny, do not move us to something more exalted and grand in our way of living, then, indeed, is our case a hopeless one. Our business in this world is not simply to shatter the dark dogmas of the past, but to incarnate what we deem our better thought in higher character.

3. It is pleasant to record that our fathers were not unmindful of the practical side of life and society.

At a Convention of Universalist churches in Philadelphia, in 1794, at which articles of belief and a plan of organization, understood to be from the pen of Dr. Benjamin Rush, were proposed, a resolution was adopted declaring the holding of slaves to be "inconsistent with the union of the human race in a common Saviour, and the obligations to mutual and universal love which flows from that union." And Dr. Bacon says in his "History of American Christianity", "As for

the Universalists, the record of their fidelity as a body to the various interests of social morality is not surpassed by that of any denomination."

4. And this is our inspiration! God is on the side of every soul that seeks the righteous life.

Says Dr. George Gordon: "When we rise to the vision of the truth that no falsehood can defeat, of the right that no wrong can crush, of the goodness that no evil can overpower, we rise to our best estate as members of the Church of Christ. . . . . .We bless God that the universe never has escaped from His control. . . . . We bless God for the hope of that universe recalled to Himself." We bless God also for the assurance that the Good Shepherd will traverse every wilderness till he finds the last lost sheep! "Joy shall be in heaven over one sinner that repenteth," joy over the final victory of the Son of Man!

On the Ministry as an Instrument of Continuity in Judaism

From The Reform Advocate (Jewish), Chicago, November 27, 1926

By Gerson B. Levi

An address delivered before the students of the Jewish Institute of Religion, New York.

I am not unmindful that this is not an ordinary congregation. To duplicate a congregation such as this is, the page of history rolls back very far in the story of ordinary congregations, and we find ourselves back in times and places when any congregation was a group of learners of the Torah, disciples of the wise. And the wisest in Israel never arrogated to themselves higher title than discipleship. He who searched and expounded was not separated from the rest by a magic line, on one side of which was knowledge and on the other side ignorance of the Torah. Rather was it that speaker and listeners were included in a circle and the only distinction to be made was that the disciple of the wise at one point of the circle had exercised his privilege of discipleship for a longer term of years or more assiduously than had the others. And it was out of the few years more of devotion to the cause of learning, or perhaps through greater earnestness in the cause that he gained his right to speak.

I said a moment ago that this congregation is different from the ordinary congregation. And the difference will seriously affect the attitude that you will assume in the active ministry. I have often tried to picture to myself, in fancy, because I have never really dared to try the plan, what would happen in the communities to which we minister if we were to translate word for word a sermon of one of the great master preachers in Israel, Jellinek. I am sure that the turns, the nuances, the originality would be entirely lost and the sermon, deprived of all the assistance that a congregation should bring to it, would be empty. If it is true that the teacher must come prepared, must have gone over the materials in his mind two and three times over, and must have laboriously cast and recast them, it is

equally clear that the congregation of learners must come with complementary preparation. If a poet had to stop to explain every reference and simile or else omit all, if the thinker had to define every technical term that he uses, as often as he uses it, we should not get along very far or very fast. But the ordinary Jewish community to whom to preach you are preparing yourselves, comes for these matters with which here you are busied with very empty hands, no matter how well informed it may be in other things.

We have a right to assume that it is for that very reason that the pulpit has fallen into habits of mind and has sought to employ means and materials other than those which Jellinek the preacher had. And it is true that under the circumstances we are courting the danger of producing such sermons as might easily be preached under general and not particularly Jewish circles. We are running the risk of robbing the sermon of all the beauty that a Jellinek sermon can have, just because it had availed itself of the materials that a long and rich literature can furnish. But quite apart from the complaint that we may make, and the charges that may be and have been brought against us, the fact remains that in the meanwhile we are working with communities that have not the means of helping the preacher remove the complaint and nullify the charge.

There is, in the experience of the teachers of Judaism, one startling, distinctive discovery. It is what I might call the general and startling lack of continuity. To us who must preach and teach the discovery comes frequently that we have no foundations on which we can build. We must lay the foundations ourselves, in this period of American Jewish history.

But I should hasten to add that even today while in the community the continuity is lacking, there is no congregation however small where there are not a few souls large and generous and endowed with good vision.

But the continuity must be established for the effective working of the Jewish community. The integrity must be reclaimed. It matters little on what basis we establish the Jewish people. At one time it was thought to be racial. Except by a few, that has been abandoned in the general uncertainties of race in toto. It might be a matter of geography that will keep the Jewish community intact. I do not want here to enter into any controversy but I do want to state that I am not a believer in geographic monolatry. The Jew has a mission everywheres or he has no meaning anywheres. That is the essential spirit of his religion. The problem that he has in maintaining himself culturally in the face of a literature against him will be the same everywhere. So whatever the basis of Jewish life, the sustaining element has always been the intellectual and the spiritual construction that he has put on the world and on himself. It has maintained its entity by the simple device of having one generation tell the next generation the story of the life of all the generations. That intellectual record preserved the separate communities and connected them into a Kelal Yisrael.

And, therefore, I assume it to be the first task of the American Jewish ministry to establish the continuity of Jewish tradition. For that task we ought to begin by establishing in ourselves that continuity. When we lose that continuity we lose ourselves and become distributors of pastor oil and sweet sanctifications and hide our emptiness of heart under a pastoral, rabbinical episcopal vest as one of my good friends once called it.

And if my analysis is correct, it will mean an insistence, ever increasing, on the need that the men who are preparing themselves for the tasks of the pulpit have for putting themselves into the line of continuous Jewish intellectual and spiritual activity. It surely means that in the preparation for the Jewish ministry there are very many necessary things and some are necessary as fundamentals and some are necessary as trimmings. The two ought not to change places. The student who goes out into the Jewish ministry ought to have all that scholarship can give him. Scholars of the new day have established for us, fortunately, a new basis on which we can build a new Jewish pride. They, while they thought they were doing us a disfavor, actually have helped us to find a new glory in the Jewish spirit. They have removed the miraculous. They have removed the simplicity of the story of the books of the Bible. But in place of all this, they have helped us recognize a people working and recording, thinking and criticising, abandoning and saving until a whole literature springs up out of the heart of a whole people, child of its sufferings, blessing of its strength, hope of its experiences. Of course, we ought to know all that and we ought not to be afraid to change our valuation of Biblical literature in the new light. It is a new reverence we have for it. It is the reverence for work well done and not just beautifully received.

And then the lighter things, the poetic things that Judaism has to give we must receive and then must hand on. I regret that Jewish congregations have not the privilege of getting the Jewish poetic versions of the things of life. The Midrash ought to be on your desks and the more you read of it the more you will get an insight into the ways in which Judaism met the conditions of life and philosophy that surrounded it. Now the problems of philosophy have not changed in many days. The old problems vex and it is still worth while to know, in the language of those who made the addresses to congregations of old, the answers that were made. And the answers must have been good, for the Jewish community has actually survived and the job of the intellectual was to give the materials for the survival.

And when you have that, for your own sake you ought to know more than anything else the literature of the beginning of our particular period. You may, from this place, go forth into Orthodox communities. That may be a theory, it is hardly likely. We know of many congregations that have moved on to Reform—not a one that has moved onto Orthodoxy. You will most probably go into Reform congregations. Then you ought to know the literature of the masters of the Reform movement, the men who were at the beginning

and who sought not as their opponents said of them to destroy Judaism but to find the best means of making Judaism a vital factor. Their writings throb with a high devotion to the Jewish cause. They had no desire to free themselves from Judaism. Theirs was the desire to be free in their thinking so that they might the better plan for their Judaism. If they really had intended abandoning Judaism, they did not have to make the way more difficult for themselves by saying that they desired it to persist among world forces in a fashion worthy of its great destiny.

Your library is called the Samuel and Emil G. Hirsch library. It ought to mean something to you, if I may be permitted to add just this paragraph. Of Samuel Hirsch you can know as much as I do. Except this, that so often have I heard his son acknowledge indebtedness to the father that it has been for me one of the great examples of intellectual continuity as well as just mere lineage. But of Emil G. Hirsch I happen to know a little more. And that one thing more was that he, in himself, was a splendid example of the continuity of the whole of Judaism. You may have thought of him as a brilliant orator and public preacher. But at the foundation of his work there was endless working at the source of Jewish learning. Better than many an Orthodox preacher could he use the Midrash, and resee its fancies. Finer than many a Zionist could he put the case of Jewish culture. I am hoping that as you finger the books on many of which his name is inscribed, you will have something of the desire that he had to make the whole content of Jewish learning his, the whole spirit of its literature his. That made him.

And so finally, it seems to me that the duty that you have before you is a double one. First, it is to steep your souls in the great stream of Jewish thought keeping nothing in Judaism foreign to you. That is mere honesty of scholarship. You ought to consider that you are the expounders of the experiences of a very peculiar people, with every thought movement of the human race. And the marks of the struggle are to the discerning eye very visible. Here it is a line in the prayer book and hidden in the letters of the line there is the battle against dualism. Here it is the prohibition to exalt a short section of the Biblical literature and you have hidden away in the prohibition a statement of the wholeness and essential unity of the whole spirit of the writing. And at no time, and this you must consider, was there really any successful method of coercion in Judaism. There was persuasion and discussion and decision by students who had only the sanction of knowledge to make their sayings count. The whole literature should be yours, for you are to be stationed in the long line of the students who direct the course of Jewish thought. Nor should we leave this thought with you in this form. I would like to suggest that, in the fulfillment of this first duty of yours to steep your spirits in the stream of Jewish thought, you should not leave this institution at your graduation from it without having some one make out for you a list of the books that you should have in your working library. Three or four hundred books assemble into the

library where you will live. These books should bring you the corners of Jewish life and work and from them draw your knowledge and your strength for the Jewish pulpit.

Of course you will have other books. These you will read as does any man who lays claim to culture. These you may know, and set aside; but the books of your working library you will never get through with. In them you will find the deposits of the thinking in philosophy, mysticism, legislation or mere ethics and history. The knowledge of these things will make you a specialist, by virtue of which you may claim and gain the recognition as a specialist in this world of specialization.

And then you will have to face the other duty. When you go out into the Jewish ministry for which you are preparing yourselves, you will try to establish the continuity that you have gained for yourselves, also in the community of Israel. The establishment of the continuity in the intellectual possessions of Israel is what you owe to Israel. I am sure when you come prepared and when you take up your tasks, you will feel the great joy in your life, in increasing measure, the spiritual and intellectual kinship with the characters and the traditions and the literature as well as with the strivings of the Jewish people. That will be the beginning of Jewish integrity, strength and safety for the men and women of your generation. That will help realize in these new days the statement covering old conditions —Israel a unique, a continuous people the world over.

Anglo-Catholicism and Its Promise for the Future

By Prof. Chauncey B. Tinker, Ph.D., of Yale University

Catholic Cause Will Triumph

I think there can be no doubt that the Catholic cause is destined to triumph in the Episcopal Church, and that for the very simple but sufficient reason that the Catholics, though at present a minority, know exactly what they want, and are determined to have it. Other groups seem to have no such clear or permanent plan. The Protestant-minded among us inherit from the past a negativism which becomes more and more of a burden as their original "protest" is forgotten.

Experience leads me to believe that the future of religion will be with the united, not with the individualists. Religion is a fellowship, and cannot flourish among individualists, each believing what seems good to himself. The vagueness and devisiveness of other schools of thought seem to point to their ultimate disaster. Catholics cannot be vague, and cannot be cut off from the vast momentum of Christianity which has been gathering force through the ages, and, since you have conferred upon me the office of prophet, I exercise my function by announcing fearlessly that we shall triumph, and 'ere long.

Modern World Intolerant

The powers which I find arrayed against the historic faith are of a peculiarly noxious kind. The modern world is supposed to be

specially tolerant, whereas, in fact, it will tolerate only what is consistent with its philosophy, which is that of scientific determinism, the unseen tyrant that governs modern thought. Mind, I do not say Science. Religion has nothing to fear from pure science, for science is daily becoming more mystical. Physics has destroyed matter beneath our feet, and mathematics has made way with space and time. The true pioneers of science bring us face to face with the essential mystery of existence, without a realization of which no religion can long survive. Chemistry, physics and mathematics are merging into philosophy, and philosophy may at any moment meet and embrace religion. But when we assert all this, we are dealing only with the advance guard, whose beliefs have not filtered down to the general public, which is inoculated with the notion that science has established the one and only, and, indeed, the final approach to eternal truth.

A "Gideon's Army"

Among the 110,000,000 of the United States, we Anglo-Catholics are a corporal's guard, or shall we say a Gideon's Army?

But our witness today is too often vitiated in the eyes of the world by compromise with the "intellectuals," desire for numbers, and worship of respectability. The cure for this is simple—to express ourselves so clearly and dogmatically that we shall no longer be commended for our inclusiveness.

If we manifest sufficient Christian love of our fellows we shall win our converts easily enough, and if we learn to show forth the joy that we feel in our religion we shall find that it is infectious, for there is nothing of which the modern world is so eagerly in search as joy. Let us become like St. Francis, the troubedours of God, and we shall not be without the blessing that is reserved for those who rejoice in the Lord.

The Pontifical Mass

The climax of the Congress was the solemn pontifical Mass at All Saint's Cathedral on Wednesday morning.

Preceded by a procession of three or four hundred seminarians, priests, and prelates, in their festal vestments, accompanied by the well trained choir of Nashotah House and the A. Cappella Choir of Evanston, the Mass was celebrated with the beautiful ceremonial of the ages.

It is difficult to imagine more lovely music than the Missa Marialis, simple as it is, or a more striking offertorium than Gretchaninoff's Cherubic Hymn, rendered by the A. Cappella Choir under the direction of Dean P. C. Lutkin of Northwestern University.

Seated in the sanctuary were Bishop Webb of Milwaukee, who pontificated, and Bishop Murray, Presiding Bishop. In the chancel sat the visiting bishops, vested in copes and mitres, and accompanied by chaplains in dalmatics; the Greek, Polish, and Serbian Orthodox bishops in their colorful vestments also with them in places of honor. Some three hundred priests in cassocks and cottas filled the front seats.

Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)
NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers by Will Durant, Ph.D. Simon and Schuster, New York, 1926. 586 pages., $5.00.

The "Story of Philosophy," says one writer, "is one of the most surprising books of the season. The reasons for this seem two: philosophers who know say that it is a first-rate summary of the various schools of thought; and laymen say it is first-rate reading." John Haynes Holmes, the pastor of the New York Community Church, says of it: "The dry-as-dust dead wood of scholasticism has been changed by the magic of Dr. Durant's pen into the pure gold of human interest." John Dewey, professor of philosophy at Columbia University, calls it "thoroughly scholarly, thoroughly useful, human and readable." "Dr. Durant," he goes on to say, "has humanized rather than merely popularized the story of philosophy." These are only a few voices in a great chorus of praise and laudation. And the amazing thing about it is that the reader before he has gone very far in the book, is convinced that it is all true. The book is the best seller of the season, in that line. The publishers began with a modest 1,500 copies; a month later they added another 1,500; then 2,000; then 5,000; in August they printed three times 10,000 copies. At the end of that month 52,000 copies had been printed. If they kept up this pace, 100,000 copies must have been put on the market by this time; 100,000 copies of a history of philosophy—in America!!

Our city library had bought 20 copies when we inquired. They were all out, and 75 persons on the waiting list! All this should whet the appetite of our readers for this remarkable book. The reviewer in the New York World goes as far as to say that the book is as exciting as a news report of a first-class trial in the Criminal Court Building. Well, that is the newspaper style of advertising; but we say, brethren, a feast is prepared for you, come and eat, and then tell others.

The book has 11 chapters: Two about Plato and Aristotle. Then, overleaping the space of nearly 2,000 years, Francis Bacon opens the modern age. He is followed by Spinoza. The 5th chapter tells of Voltaire and the French Enlightenment; the 6th chapter, of Kant and German Idealism. The whole 7th chapter is given to Schopenhauer. Herbert Spencer and Friedr. Nietzsche are treated in the next two. Chapter X deals of contemporary European philosophers; and chapter XI closes with a review of American Contemporaries. One may dis-

agree with the choice of the author. Why, for instance, was Cartesius omitted? Why was not a chapter given to Rousseau instead of Voltaire? Why a chapter of 50 pages to Nietzsche when Hegel receives only "a note," of 10 pages?

But doubtless he had good reasons in every case. Sometimes he selected a philosopher because his personality was more fascinating, and sometimes because his views could be made to yield more to the modern reader.

Space imposes on us limitations, but we have hardly ever felt it harder to confine ourselves within them than in this case. The discussion naturally starts with *Socrates* as Plato represents him. The writer warms up to the old sage as he comes to the final scenes in the philosopher's life, and cannot forbear quoting verbatim from Plato's magnificent—though simple—description in the "Phaedo," passages which can never be read without deep emotion (See our own discussion of Plato's 4 Socratic Dialogues, in Jowett's translation in the January number).

It is surprising when studying these old systems to see that these men grappled already with the problems that seem to us modern. During the war and after, millions thought the Germans had invented the maxim that might was right. Taking up the story of philosophy we notice that the human mind has been arguing about that, pro and con, from Plato to Francis Bacon, and from Bacon on to Nietzsche. "Morality is an invention of the weak to protect themselves against the strong," so argues the Sophist in Plato's Gorgias. The teacher of the Superman, then, was not borrowing from Darwin only, he was indebted to the Greeks no less than to the English.

Americans can learn much from Plato's Republic. According to him the best state is the one governed by the wisest men, that is, by philosophers. Plato, however, calls his dream of an ideal state a "Utopia"! Utopian it was then and utopian it has remained ever since. Still, the world seems to be less sure to claim that democracy is the last word in state craft, than it was 10 years ago.

"Socrates," says Renan, "gave philosophy to mankind, and *Aristotle* gave it science. All the immense advances made by science later have been built upon the foundation laid by Aristotle." The author gives us a good account of the life and achievements of this "polyhistov," this man whose mind was at home in every field. 2,000 years have merely changed the incidentals of his "logic"; and his ethics ruled the church until the Reformation.

Zeller says of Aristotle, the scientist: "He was compelled to fix time without a watch, to compare degrees of heat without a thermometer, to observe the heavens without a telescope, and the weather without a barometer. . . . Of all our mathematical, optical and physical instruments he possessed only the rule and compass, together with the most imperfect substitutes for some few others. The attractive force of matter, the law of gravitation, electrical phenomena, pressure of air and its effects, the nature of light, heat, combustion, etc., in short, all the facts on which the physical theories of science are based

were wholly, or almost wholly, undiscovered." Nevertheless, the vast body of data gathered by him and his assistants became the ground work of the progress of science, the text-book of knowledge for 2,000 years, one of the wonders of the work of man.

Greek independence in thought died with its political independence. Alexander the Great spread its culture throughout Asia, but "the Oriental spirit of apathy and resignation also found a ready soil in decadent and despondent Greece." The introduction of the Stoic philosophy by the Phenician merchant Zeno (about 310 B. C.) just as well the later Epicureanism—the apathetic acceptance of defeat, and the effort to forget defeat in the arms of pleasure—were theories as to how one might yet be happy though enslaved.

The Romans take the field now as the masters of the world. They are organizers of states but not of thought. They are creative in practical affairs, not in speculation.

When the Roman empire breaks up, its place is taken by the Roman church. She unified the world with the magic of an unvarying creed. Even philosophy (that of Aristotle) was employed to show the reasonableness of her faith; philosophy, however, only as the handmaid of religion; as a trainer in orderly thought, not as a source of metaphysical knowledge. The Renaissance follows, pregnant with forces that were to produce the modern age. Greek thought and culture, newly discovered, were one of the chief factors of the Great Revival. Its tendency was to free the human mind from ecclesiastical shackles. It helped in the religious emancipation—Reformation of the church. It was creative in the sphere of the beautiful and ushering in the greatest period in the Arts. It taught man to look out upon the material world and study its laws, resulting in the birth of modern Science.

The author selects *Francis Bacon* as the chief apostle of the age of science. He is the product of the Elizabethan age, the greatest period in English history. He combines in himself the contemplative and the active temperament. He is a great scholar, thinker and scientist as well as a politician and statesman. He is generally called the father of modern inductive science. Instead of spending his time in theories, he cultivates observation. Thought is to be the aid of observation, not its substitute. First the world is to be studied carefully in its various fields, and out of the data thus found general laws are to be deduced.

Of Bacon's finest literary product, the "Essays" (1597-1623) the writer says: "They are like rich and heavy food, which cannot be digested in large quantities at once; but taken four or five at a time they are the finest intellectual nourishment in English."

Bacon scorns knowledge that does not lead to action. "Men ought to know that in the threatre of human life it is only for gods and angels to be spectators."

Bacon has often been accused of atheism, and the whole trend of his philosophy is secular and rationalistic. Still, he says, he had rather believe all the fables in the Legend (of the Saints), and the

Talmud and the Alcoran, than that this universal frame is without a mind.

The politics of the Essays are those of a man in his station. He wants a strong central power. Monarchy is the best form of government. He is an outspoken militarist; he deplores the growth of industry as unfitting men for war.

Bacon had taken all knowledge to be his province and had long planned to coordinate every science in a great work of his own. "Knowledge is power," he said, "not mere argument or ornament; it is not an opinion to be held but a work to be done; and I am laboring to lay the foundation not of any sect or doctrine, but of utility and power." We see that he has his eye always on the practical usefulness of all knowledge. The books he produced to carry out this plan ("Advancement of learning," the New Organon (on Logic), etc.) are not read much to-day, but our author says, they moved the intellects that moved the world. Never was any man so great a stimulus to other thinkers. It was due to his suggestions that finally, in 1662, the Royal Society was founded, which was to become the greatest association of scientists in the world.

The whole tenor and career of British thought have followed the philosophy of Bacon. "Wherever the spirit of control has overcome the spirit of resignation, Bacon's influence has been felt. He is the voice of all those Europeans who have changed a continent from a forest into a treasure-land of art and science and have made their little peninsula the center of the world." "Men," says Bacon, "are not animals erect, but are mortal gods. The Creator has given us souls equal to all the world, and yet satiable not even with a world."

Bacon died in 1626. In his will he writes: "I bequeath my soul to God. My body is to be buried obscurely. My name to the next ages and to foreign nations."

This does not sound very modest, still, "the ages and nations have accepted him."

Spinoza, the "greatest Jew of modern times" (Renan), finds a full and enthusiastic appreciation in the book. The life of this lonely man, who in a garret, in Amsterdam, composed his pantheistic system, which was to influence the greatest minds of the future, is interestingly told. Nourished on Jewish learning and Greek philosophy, he was deeply responsive to the striving of the modern age (Descartes). He examines religion and the bible with a critical eye. The conclusions he comes to as to the Old Testament and the God of Israel, lead to his excommunication by the Synagogue. The Bible, he says, uses a deliberately metaphysical or allegorical language. It was written for an entire people and, secondarily, for the whole human race. Therefore its contents must be adapted to the understanding of the masses. His object is not to convince the reason, but to attract and lay hold of the imagination. Hence the abundant miracles and the repeated appearances of God: a necessary adaptation to the public mind. Jesus was a great teacher. His person, freed from the impediment of dogma, would draw all men.

Spinoza's idea of God is pantheistic. The personal features of God, in the Bible, are a concession to the understanding of the people. God and nature are the same. By this he does not mean that God is the sum of all existing material things. God is, rather, the eternal order of the world or what is called the laws of nature. Or again, the mind of God is all the mentality scattered over space and time, the diffused consciousness that animates the world. His view of mind and matter is monistic. Thinking substance (mind) and extended substance (matter) are one and the same thing, comprehended now through this, now through that aspect.

Happiness is the goal of conduct. It comes if the passions are guided and controlled by the intellect. We are free only when knowledge rules the instincts. All conduct is predetermined, by outward causes such as ancestors, training, social environment. Still there is room for precepts, commands and prohibitions, for they participate in determining conduct.

Spinoza does not believe in personal immortality. Our minds are the fitful flashes of an eternal light. As part of the universal whole we are immortal, but as the river merges with the ocean and loses its identity, so may the drop of human existence that is ourselves, at death, cease to live and begin to be (in the whole).

Spinoza was long abhorred as an "atheist." It was Lessing who restored him to repute, and in "Nathan der Weise" he raised a monument for him. Goethe became an ardent disciple of Spinoza, and the great minds of the German idealists were deeply influenced by him.

In ch. V the author draws a most interesting picture of *Voltaire* as the chief representative of French Enlightenment. He gives him more than 50 pages, even analyzing his long-forgotten romances. The old cynic seems to have a deal of fascination for him. He waxes warm as he describes the marvelous vitality and fire of the man, the fertility of his brain and the vigor with which he at all times fought religious bigotry.

We used to hear much of the agony of Voltaire's last hours. There is nothing in the book, or perhaps anywhere, to substantiate this. His last statement, given to his secretary, was: "I die adoring God, loving my friends, not hating my enemies, and detesting superstition."

Ch. VI is on *Kant* and German Idealism. Philosophical skepticism ran riot in England. Berkeley taught that all we know of material things comes by sensation. We therefore do not know matter in itself but only our sensations of it. Hume did for mind what Berkeley had done for matter. Nothing is in the mind, he said, which was not before in the senses. Mind is a tabula rasa, there are no innate ideas. In fact we can never get hold of mind itself. All we know is states of consciousness and feeling. In all probability there is no soul.

"Nothing was left then, and philosophy found itself in the midst of ruins of its own making. No wonder that a wit advised the abandonment of the controversy, saying: "No matter, never mind."

But as Hume himself had said, when reason is against man, man turns against reason. "The time had come to judge this judge, to examine this ruthless Revolutionary Tribunal that was dealing out death so lavishly to every ancient hope. The time had come for a critique of reason. That was *Kant's* great work. We have neither space nor time to give an account of this chapter in detail. With the exception of Royce's volume on Kant (and other German philosophers), we have never found as clear and satisfactory a presentation of the work of the Koenigsberg philosopher, in the English language. Especially in this true of the Critique of Pure Reason.

Of the "categorical imperative" he says, "the philosophy of evolution suggested irresistibly that the sense of duty is a social deposit in the individual, the content of the conscience is acquired, though the vague disposition to social behavior is innate. . . . But perhaps the day will come when a disintegrating civilization will welcome again the Kantian call to duty." Chapters VII—IX deal with Schopenhauer, Herbert Spencer and Fr. Nietzsche; ch. X with Bergson, Croce and Bertrand Russell. Their philosophies are explained to a great extent out of their natures and lives. The author finds good in all of them, and to read a chapter at a time opens treasures to the students where he had not looked for them.

The book closes with *Santayana*, Spanish born and never quite at home in the Protestant world of his manhood (a wit said of him that he believed there was no God, and that Mary was his mother); *William James*, who taught Americans the "cash values" of faith (a "long-term investment"): any faith is good that works; greater as a phychologist than as a philospher; and *John Dewey*, of Columbia University, to whom "the problem of philosophy is not how we can come to know an external world, but how we can learn to control and remake it, and for what goals. Philosophy is not the analysis of sensation and knowledge (for that is psychology), but the synthesis and coordination of knowledge and desire."

The book whose contents we have tried to sketch is a wonderful guide to the one who seeks to inform himself on the development of philosophical thought. The writers are right who say that the author has "humanized" the study of philosophy. In fact this is the chief merit of the work. It keeps the philosopher's system in close touch with his life. And the wheat is winnowed from the chaff. The writer never forgets that he writes for the man of the 20th century. He does not tell us what system he has himself (or what system "has him," as we heard a philosopher say years ago, of Hegelianism). But we do see that philosophy's main task is to him to be a guide to real life rather than to absolute knowledge.

It has been a great pleasure to read the book, and any one who wants to procure for himself an intellectual treat, will find it here without fail.

The Spiritual Element in History, by Robert W. Mc Laughlin. The Abingdon Press, 1926. 312 pages, $2.50.

Has history a final meaning? Is there a goal to which all development is tending? Can a progress be discovered, not a continuous progress, but a progress in the long run? And is this progress to be found in the element of the personal, so that it might be said in a certain sense of the word, "History is a person," and in the growth of the personality towards perfection, and in mankind's development "to a perfect man, unto the measure of the stature of the fulness of Christ" (Ephes. 4, 13), is to be found the ultimate meaning of the history of the race?

This is the question that the author of this book is trying to answer. It is evident that, however unconsciously, he is approaching the problem as a Christian, as a man who has already answered that question to himself. He is a believer in the "kingdom of God." The establishment of that kingdom is to him the purpose of history. All men and all thinkers bring to the interpretation of human things certain assumptions, and the writer's assumption is that God is in, and back of all, history, and in Jesus Christ does the divine plan find its realization. Other epoch-making historians have grappled with the problem according to their mental attitudes. *Augustine*, in his "De civitate Dei," sought to point out the evolution of the divine plan of salvation in history. *Hegel* gave an intellectual interpretation of history. To him it is the record of the forward moving of the "idea." The idea, or thought, is the underlying force of all phenomena. This idea is all-inclusive, it is absolute, and in man, more particularly in the speculative philosopher, the absolute comes to self-consciousness. What the philosophic mind holds in the clear, though vague, form of thought, the religious man possesses in pictorial representation. *Marx*, on the other hand, is plainly materialistic. History to him is shaped by economic forces. Man is the product of his environment. Climate, soil, natural resources, machinery, industry, wealth are the factors that determine civilization. Competition is the soul of the capitalistic system. Organization of the proletariat, the great productive elements of society, will lead to the socialization of wealth, replace competition by cooperation, and insure the benefit of civilization to the hitherto submerged.

There is an element of truth in all these interpretations, so holds the writer. The solution lies in the coordination of all these factors. But the spiritual is the most important, because the moral and religious side holds the center in the building up of personality.

Scientists and philosophers, he thinks, have been more ready of late to admit the inportance of the spiritual than the historians of our days. While in a former generation historians of world repute were favorable to the appreciation of religion (Niebuhr, Ranke, Droysen, etc.), their modern successors almost leave it out of the reckoning. Spengler's "Decline of Western Civilization" is fairly unchristian. Robinson in "The Mind in the Making," in stating four sources

of influence in the making of the modern mind fails to mention as a fifth the influence of historical Christianity. Wells and Van Loon might be mentioned in the same connection. There are exceptions. Shotwell e. g. in "The Religious Revolution of To-day" says: "Religion is as constant a factor in history as gravitation is in the material world."

We agree with the writer that a historian who fails to see the determining influence of Christianity on human development, and of the Reformation on the emancipation of the modern mind, is color-blind and unable to paint a true picture of the past or the present. We doubt, therefore, whether even the ablest historian, if he is unchristian, can be a true interpreter of man and his mind.

The author in his discussion of the shaping elements of history and of its interpreters, has used the illustrative method. He acquaints us with a great many writers on the subject and their position.

He deals with a subject so vast and difficult that his book is looked upon by himself only as a contribution to the understanding of the problem, not as a solution.

The Mind in the Making. The Relation of Intelligence to Social Reform by James Harvey Robinson (New School for Social Research, New York City) Harper and Brothers, 1921. 235 pages.

This book was written in 1921 when the nation was "seeing red"; when reaction was forgetting that the World War was waged for democracy; when the "American Legion" turned its 100% intolerance on the "Radicals"; when the Socialist members were expelled from the N. Y. assembly; when the Lusk committee made war on Bolshevism in schools and colleges (the Rand School incident).

At that time the author raised his voice in protest against an attitude that would not brook criticism of existing conditions or institutions, against the standpatters to whom the constitution of the U. St. was as sacred a document as the Holy Scriptures, and the present economic and social order the best of all possible systems. He pleaded for an open mind, for a calm judgment, for scientific detachment. Under the circumstances it required considerable courage to take the unpopular side; and if conditions have changed since then and much of his argument seems somewhat out of date to-day, the writer deserves credit for not being swept off his feet with the rest of the people.

Besides, his main line of thought is not affected by the evanescence of the war psychosis. To him the human mind is at all times influenced by prejudices, and only more so when extraordinary events throw it entirely out of balance. What we need is a clear understanding of how we come to have the opinions we hold. Man inherits most of what he considers most valuable from the past. It grows up with him without his having any clear knowledge of how he acquired it. He thinks he has good and solid reasons for it, when in reality it is only a part of the mental and social traditions passed on to him.

The writer, therefore, proceeds to investigate the roots out of which the tree of our present knowledge has grown up, or, as he says, to uncover the historical layers on which our modern civilization rests. The "Mind in the Making" means to him "what we know and our attitude to it—our disposition to increase our information, classify, criticize, and apply it." He finds that man in general is a very conservative animal. He resents change or even the suggestion of it. He holds to the past as though it was just as holy as it is old, and just as well founded in reason as he imagines it to be. Let him but see that his present knowledge has all grown up from sources that can be pointed out, and from a crude and superstitious stage of human development, and he will be ready for new light and thorough adjustment.

In the realm of science we have long come to use the critical method. We observe the facts, we make experiments. We see how nature works and then are ready to use it for the benefit of the race. In the social sciences—which is the field of the present investigator —we lag behind, shackled by preconceptions, unwilling to adopt the same method that has revolutionized the study of nature.

There are 4 layers in man's history that exert an influence on the working of his mind, the animal mind, the child mind, the savage mind and the traditional civilized mind. "In all our reveries and speculation we have three unsympathetic companions sticking closer than a brother and looking on with jealous impatience—our wild apish progenitor, a playful and peevish baby, and a savage." The writer is a thorough evolutionist. That we come from "a speechless, houseless, toolless past," is to him one of the most fully substantiated facts.

He raises the question why man alone of the primates was able to produce a civilization, but is, of course, unable to answer it. That man ever was in "a state of nature," i. e. brutish, is only a presupposition, he admits, but one, he says, which is forced upon us by compelling evidence, conjectured and inferential though it is.

Religion had a psychological and historical root. Man finding in himself a mind which, in dreams, seemed to wander from the body and have an independent existence, ascribed the same to nature's powers. There is in him an inherent tendency to personify all phenomena. Morality, equally, is the product of experience. What was found to be collectively helpful was good; what was harmful, bad.

In addition to our animal heritage, we have an intellectual one. He finds in it three factors: the Greeks, Medieval civilization and modern science. The Greeks were the fathers of critical thought. Plato's speculations and Aristotle's analytical achievements influence us to this day.

Medieval civilization was other-worldly. Life on this earth is only a probation for heaven. God is an arbitrary being, in his interference in nature and in his dealings with man. Salvation can only be found by accepting the "Christian Epic" (so called by Santayana), which begins with Adam and culminates in Christ, the second Adam, the Son of God, the saviour and judge of man.

Natural science has broken the bondage of the past; at least in the few. It contributed most to the liberation of the intellect, and it accomplished wonders in its own field. The next step is to employ the same thoroughgoing zeal, the same love for truth, the same intelligent application to existing needs, in the social field.

It seems to us that here where definite suggestions are expected, the author rather disappoints us. He has no program to advance; he is not a socialist. He is only deeply impressed with the imperfections and evils of the present system. What else then is to be put in its place? And if Christianity is largely a matter of dogmas which have no basis in actual fact; if morality is only the sanctioning of the conventional ("to the modern student man is neither good nor bad"), what substitute will science furnish for these spiritual forces?

As we said, in the discussion of McLaughlin's book (the preceding review), a writer who does not count the coming of Christ and the Protestant Reformation among the chief factors of our present civilization is not a true interpreter of the human mind in its making. The book is interesting, it has been quite popular with students for some years. Still it relegates important fields of human thought and belief to the realm of superstition and then offers instead the support of science for things science has never been able to accomplish.

Protestants Under Polish Rule, by Ludolf Mueller, formerly Vicar of Schoensee, Poland. Evangelical Press Association for Germany, Berlin—Steglitz, 1926, 146 pages.

The fate of the German minorities which came under foreign rule by the Treaty of Versailles, is deplorable everywhere, but nowhere as bad as in Poland. The greater part of the provinces of Posen and West Prussia were given to Poland with a view to weaken Germany and to strengthen France's eastern devoted ally, Poland. There was in the Versailles Treaty a clause which guaranteed to the people in these parts cultural and religious independence, freedom of conscience and education of their children in the mother tongue. But already in 1923 the then Prime Minister, Sikorski, "rejected in unmistakable terms all decisions arrived at by the League of Nations or by the Hague International Court of Arbitrations, as not being binding upon the Polish Government" (!) And all his successors maintained the same attitude.

Poles and Germans have never been friends, and now when the Poles hold the whiphand they ride roughshod over the most ordinary rights of their fellow-citizens. Beside the racial animosity there is the difference in religion. The Poles are fanatical Catholics, the Germans are Protestants. The Poles feel that the German pastors and churches are the natural defenders of the German language and cause. They hate them therefore for two reasons, and in resolving on a policy of de-Germanization, they are persuaded that they will, at the same time, wage a victorious battle against Protestantism.

It can readily be seen what fatal consequences such an attitude

of social and religious bigotry on the part of the government, will have for the unfortunate German Protestants. The book shows how numbers of Protestant pastors have been expelled on any trumped up charge; how their churches have been hindered in their charitable work; how Protestant schools have been harassed and closed, condemning thousands of children to grow up without adequate instruction. An especially illuminating case of the lawless methods of the Polish government is the robbery of the Paulinium, the deaconess hospital at Posen. Without a show of reason or a resemblance of right it was taken from its owners and disposed of according to the arbitrary plans of those in power.

A particular chapter is devoted to the machinations of the notorious Rev. Bursche of Warshaw. This man has been General Superintendent of the Polish Lutheran Church for 20 years. He is a fanatical Pole and has always hated the Germans from the bottom of his heart. He has never let a chance go by of vilifying the Prussian government and people. Besides, he is an exclusive Lutheran while the Protestant church of Posen and West Prussia stands on a Union platform. He is, and always has been, the trusted ally of the Polish government in its war on the German church, German language, school and sentiment.

The outlook for our fellow Protestants and fellow racials in the new Poland is exceedingly dark. There is a deep religious spirit in them. They know how to suffer and to stand fast. Still in the war of might against right the victory seems often to be on the side of the former. And then, the world knows little about the sufferings of the poor Germans in those distant parts and cares less.

Nevertheless we don't know what the future may bring forth, and in the meantime we must walk by faith, as the writer does when he says in closing that the United Evangelical church in Poland will not die but live if it continues to depend upon the living God.

Das religiöse Angesicht Amerikas. Einzeleindrücke und Charakterzüge von Lic. Dr. Hermann Werdermann. Verlag von C. Bertelsmann, Gütersloh, 1926.

Der Verfasser ist schon mit mehreren Büchern vor die Oeffentlichkeit getreten (alle bei Bertelsmann erschienen). Eins derselben, „Wir Pastoren," ist s. Zt. von Chworowsky im Magazin sehr günstig besprochen worden wegen der einschneidenden und aufrichtigen Selbstkritik, zu der es den Pastorenstand auffordert. In dem vorliegenden Band erhalten wir die Eindrücke, die W. während seines halbjährlichen Aufenthalts in unserm Land insonderheit von dem religiösen Leben des amerikanischen Volks erhalten hat. Die meisten Besucher von drüben, die zu uns kommen und später ihre Beobachtungen veröffentlichen, übergehen die religiöse Seite vollständig; oder sie tun sie kurz ab mit der Behauptung: es ist alles oberflächlich, Reklame, Heuchelei! Der Dollarkultus ist die Religion Amerikas!

W. dagegen sagt mit Recht: Wer nicht sieht, daß die Religion, die Kirche eine der stärksten Mächte im amerikanischen Volksleben ist, ist durch

Vorurteile geblendet. Was das Buch hervorragend auszeichnet, ist seine Objektivität. Der Verfasser sieht und prüft alles mit der Absicht, erst kennen zu lernen; wenn möglich, das Gute zu finden, Und wenn sich bei ihm die Kritik regt, so hält er mit dem Urteil zurück. Er läßt sich nie zum vorschnellen Verdammen hinreißen, noch zieht er aus einzelnen Fällen allgemeine Schlüsse, sei es nun im Guten oder Schlechten. Es ist kaum möglich für einen Fremden, mehr gerecht und vorsichtig, selbst in der Beurteilung unsympathischer Dinge, zu sein als der Verfasser.

Infolge dessen mag mancher Leser finden, daß W. in der Objektivität fast zu weit geht, daß er zu keinen festen Schlüssen kommt, und daß es sein Buch etwas pikanter gemacht hätte, wenn er zu Zeiten etwas temperamentvoller aufgetreten wäre. Das ist ja eine Geschmackssache. Uns hat die Sachlichkeit des V., seine absolute Billigkeit und „sweet reasonableneß" (mit M. Arnold zu reden) äußerst wohl getan.

Das Hauptinteresse solcher Bücher für den Einheimischen und besonders für den, der selbst Deutschland kennt, liegt in der Unmittelbarkeit der Eindrücke, die der V. gibt. Ihm ist alles neu, und er sieht alles, was von seiner eigenen Welt verschieden ist, mit vollster Klarheit. Indem er diese Eindrücke nun sofort auf dem Papier festhält, setzt er den Leser instand, ebenso frisch und klar zu sehen und zu vergleichen wie er. Der Leser sieht also mit des Verfassers Augen die Dinge in ihrer Verschiedenheit; zugleich aber befähigt ihn seine längere Erfahrung abzuwägen, ob er dieser oder jener Seite den Vorzug geben sollte.

W. war bei uns Austauschprofessor. Er hat die Synode in St. Louis, Chicago, Detroit, Buffalo und an andern Plätzen kennen gelernt, und jeder Synodale wird gern lesen, was er darüber zu sagen hat. Jedoch W. hat sich überall umgesehen, bei den Lutheranern, Katholiken, den Sekten, den Juden, Unitariern usw., überall mit derselben Bereitwilligkeit klar zu sehen und gerecht zu sein.

Wir haben das Buch mit großem Interesse gelesen und sind gewiß, daß es vielen unsrer Pastoren genuß- und anregungsreiche Stunden bereiten wird.